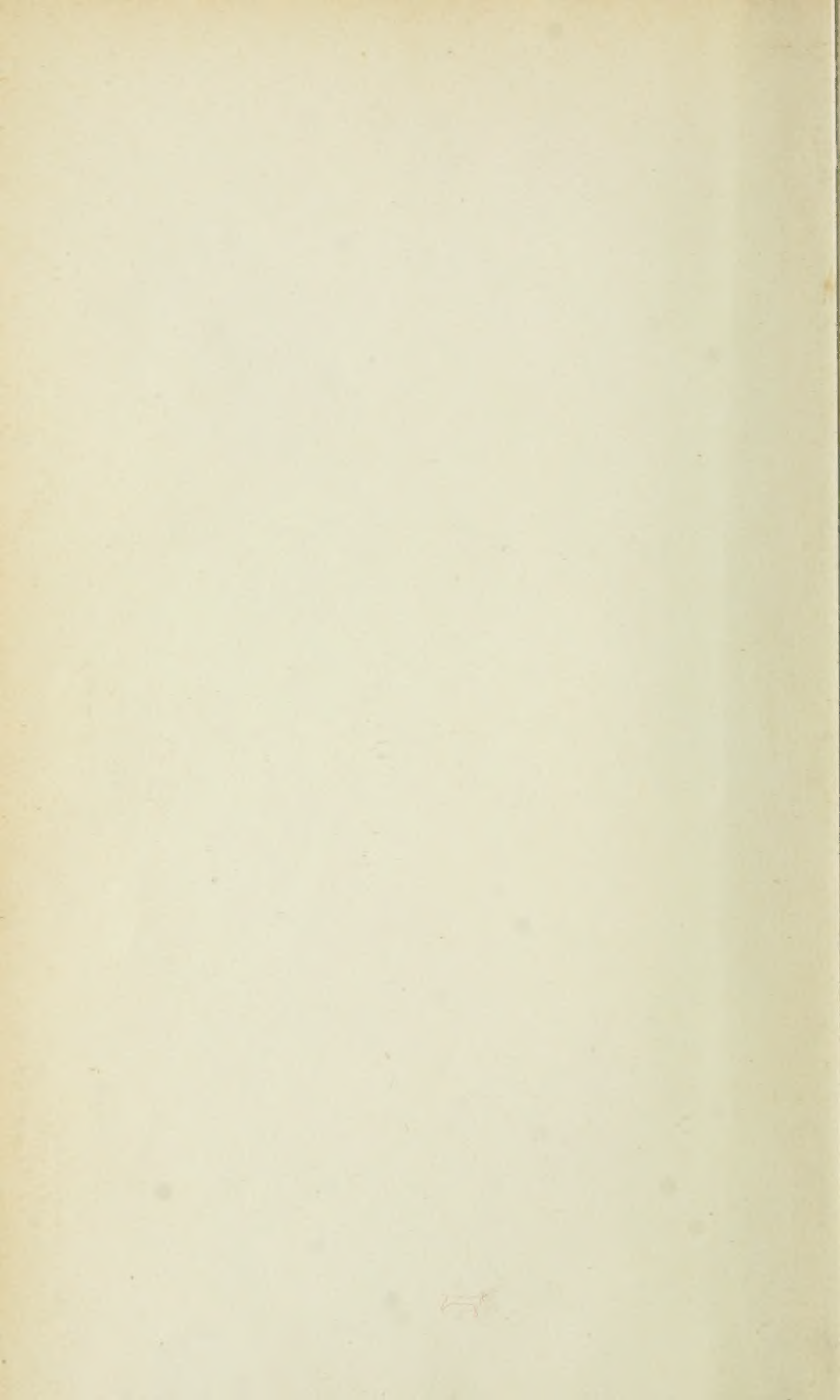
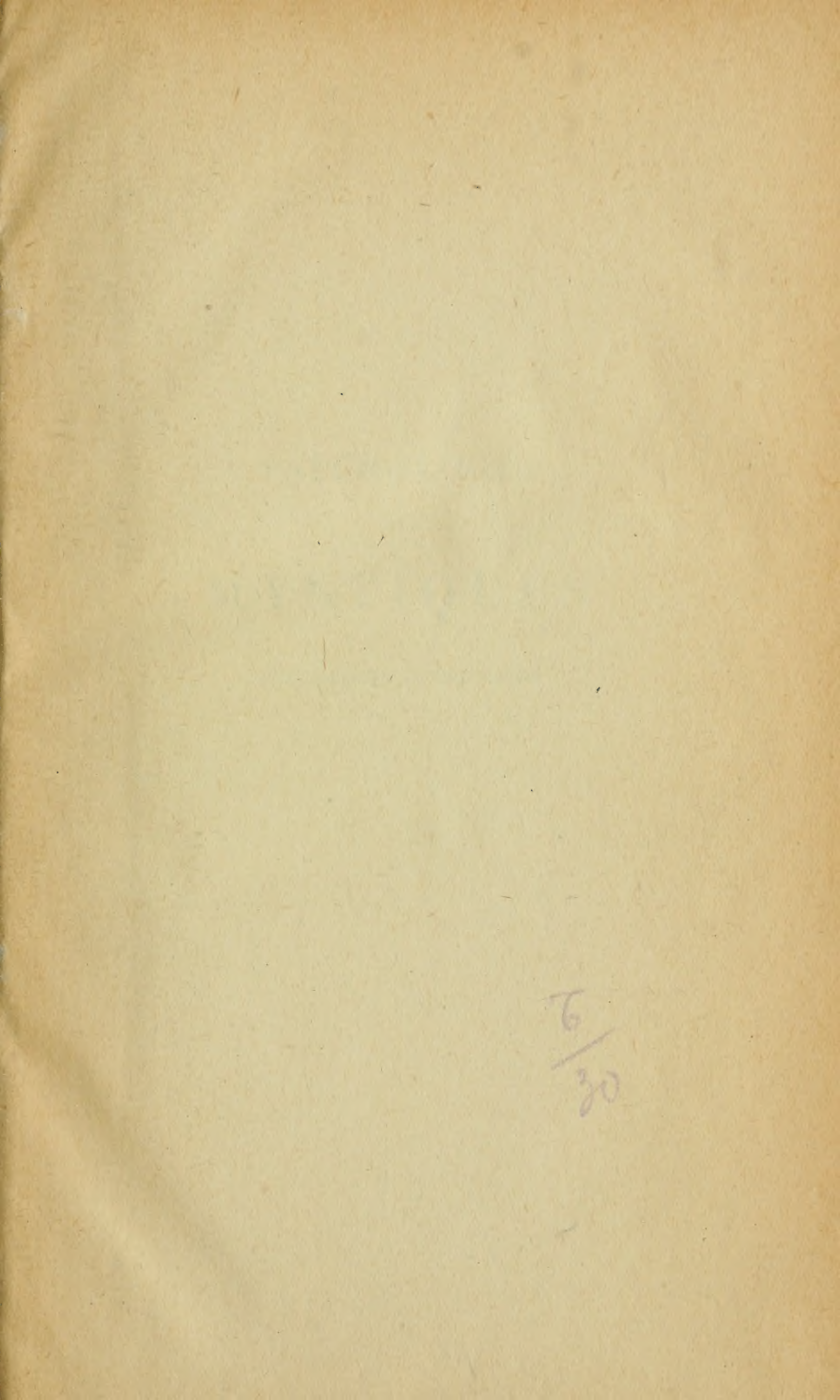





6/30

PSYCHOLOGIE

DES

MYSTIQUES

CATHOLIQUES ORTHODOXES

DU MÊME AUTEUR :

La Société française contemporaine. — Clergé. — Noblesse. — Bourgeoisie. — Peuple (Perrin, 1899). *Ouvrage couronné par l'Académie française.*

Une femme poète du XVI[e] siècle. Anne de Graville. Sa famille, sa vie, son œuvre, sa postérité (Aug. Picard, 1917).

PSYCHOLOGIE

DES

MYSTIQUES

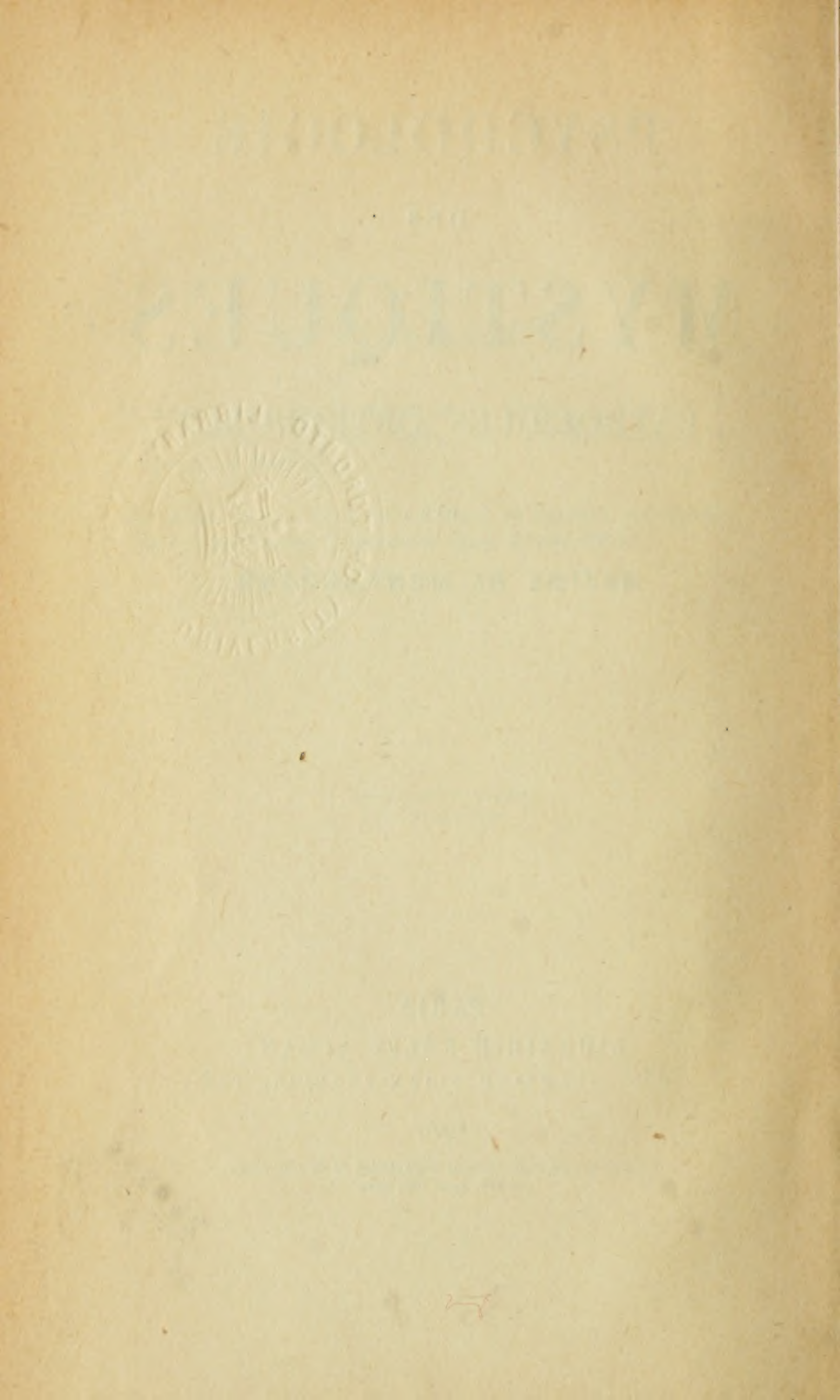
CATHOLIQUES ORTHODOXES

PAR

MAXIME DE MONTMORAND

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1920



AVANT-PROPOS

Quel que soit l'intérêt des problèmes qui se posent à leur sujet, est-il encore temps de parler des mystiques, d'en parler autrement qu'en historien, en curieux? — Leur état d'âme semble aboli, dépassé, voire même, au premier aspect, incompatible avec le nôtre.

Mais, à y regarder de plus près — l'abus journalier qui se fait du mot est, à cet égard, significatif — l'on constate que notre littérature, notre philosophie, notre société tout entière sont imprégnées de mysticisme; d'un mysticisme vague, à vrai dire, et mal défini, qui se réduit à des tendances. Ces tendances, à la faveur des événements inouïs que nous avons vécus et sommes appelés à vivre, se développeront, sans nul doute, et se feront plus précises. Car le mysticisme est, parmi bien d'autres choses, une tentative d'évasion. Chassées de leurs abris séculaires, les âmes, dans le fracas des grandes commotions sociales, tourbillonnent éperdues, et, fuyant un monde bouleversé, se jettent au gouffre d'en haut.

*
* *

Donc, on peut prévoir une renaissance du mysti-

cisme, — de tous les mysticismes. Car il en est de nature et de qualité bien diverses, depuis celui, d'ordre inférieur, qui demande à l'alcool et aux anesthésiques la clef des paradis artificiels, jusqu'aux plus hautes tentatives pour atteindre à l'Absolu par delà l'intelligible.

Cette étude n'embrasse pas, on le pense bien, les innombrables variétés du mysticisme; il n'y sera question des mystiques qu'au sens le plus étroit, le plus précis du mot; parmi les mystiques proprement dits, que des mystiques chrétiens ; *parmi les mystiques chrétiens, que des mystiques* catholiques orthodoxes (*j'estime que le mysticisme catholique orthodoxe est un mysticisme original et distinct de tous les autres*).

*
* *

J'ai lu, en vue de ce livre, d'abord les mystiques eux-mêmes. Leurs écrits, précieux à titre de documents, ne sont pas sans valeur littéraire; et l'on pourrait, en y choisissant des pages, composer un florilège où les plus fines introspections voisineraient avec des balbutiements puérils ou sublimes, des cris de joie, de douleur et d'amour d'une poignante sincérité, parfois d'une éloquence incomparable.

J'ai lu, en même temps que les mystiques, les théologiens qui les ont commentés, et aussi les hommes de science qui ont apporté leur contribution à l'étude du sentiment religieux.

Les théologiens ont consciencieusement décrit, doctement classé et systématisé les phénomènes et les états mystiques. Mais — je parle de ceux d'autrefois — le

sens critique leur fait entièrement défaut ; et quelques-uns de ceux d'aujourd'hui ne sont guère en progrès sur leurs devanciers[1]. *En revanche, il en est d'autres*[2] *qui, familiers avec les méthodes et les progrès de la psychologie contemporaine, ont publié, sur les questions se rattachant à la mystique, des travaux dont la valeur apologétique se renforce de tout ce qu'y peut ajouter l'information la plus étendue.*

Je me refuse à comprendre parmi les hommes de science tels fanatiques attardés dont l'étroit cerveau ne s'accommode que d'affirmations simplistes et pour qui mysticisme est dans tous les cas synonyme d'imbécillité ou de folie. Cette élimination faite, le groupe des philosophes et des neurologistes qui se sont attaqués aux études de psychologie religieuse, plus spécialement aux études mystiques, reste nombreux et compact.

1. Le livre du chanoine Ribet (*La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, 4 volumes, Paris, 1895-1903), fort utile par ailleurs et, en un sens, classique, mérite à cet égard une mention spéciale ; et l'on ferait un sottisier des légendes que M. Ribet reproduit sans la moindre hésitation et commente avec la plus désolante naïveté. J'ouvre au hasard son second volume et tombe sur le chapitre intitulé *La rénovation du cœur*. Il y est raconté comme quoi le Sauveur procéda à la rénovation du cœur de sainte Catherine de Sienne, de la bienheureuse Jeanne de Valois, de sainte Catherine de Ricci, de la bienheureuse Osanne de Mantoue, de la bienheureuse Catherine de Racconigi, de la bienheureuse Marguerite-Marie, etc., etc... « Ce qui déconcerte la pensée humaine, observe l'auteur, c'est que, en plusieurs, cette rénovation semble s'être accomplie *par une extraction matérielle du cœur naturel*, et la substitution... d'un cœur nouveau, et, en plus d'une rencontre, d'un cœur que Notre-Seigneur a affirmé être le sien propre » ; et il ajoute ces réflexions stupéfiantes : « Si l'on admet que l'extraction est physique et réelle, le renouvellement ou le changement du cœur *ne présentent aucune difficulté*... La substitution du cœur de Jésus au cœur de l'homme *est moins facile à expliquer*... Il est difficile d'entendre comment le cœur physique du Sauveur peut, sans cesser de lui appartenir, devenir le cœur d'un autre, à plus forte raison de plusieurs à la fois. »

2. MM. A. d'Alès, H. Bremond, L. de Grandmaison, J. Maréchal, J. Pacheu, L. Roure, etc...

Ils ne s'y sont, à vrai dire, attaqués qu'assez récemment. « Il faut avouer, écrivait M. Ribot il n'y a guère plus d'une vingtaine d'années[1], que l'étude du sentiment religieux n'a pas donné beaucoup de peine aux psychologues. Le uns l'omettent totalement ; les autres se contentent d'une mention sommaire, faite en courant ... » — Ils ont depuis regagné le temps perdu ; et les beaux travaux de M. Ribot lui même, de MM. Flournoy, Godfernaux, Murisier, Récéjac, Leuba, William James, Henri Delacroix — pour nommer quelques noms — attestent la persévérance et le succès d'un effort qui, s'il n'a pas abouti à la solution de tous les problèmes, a eu du moins pour résultat de les poser tous, et de les poser correctement. A cet effort se sont associés d'éminents médecins psychologues, tels que MM. Pierre Janet, Georges Dumas, Eugène Bernard Leroy, qui ont constitué sur des données précises et d'après d'abondantes observations comparatives, la pathologie du mysticisme.

Je n'ai garde de leur reprocher ce que William James eût appelé leur « matérialisme médical ». Je sais que nos états de conscience dépendent en quelque mesure ou tout au moins s'accompagnent de processus organiques correspondants. Et je ne me sens nullement « heurté, diminué dans ma vie intime devant les prétentions de l'intelligence à vouloir assigner les conditions matérielles » des choses[2]. Il ne m'apparait pas

1. Dans sa *Psychologie des sentiments*, 2e éd. 1920, Paris, F. Alcan. — « Des deux sortes de faits, écrivait un peu plus tard Murisier (*Les maladies du sentiment religieux*, 3e éd. F. Alcan, 1909), — des deux sortes de faits historiques et psychiques qui constituent la religion, les premiers seuls ont été étudiés plus ou moins scientifiquement. »
2. William James, *L'Expérience religieuse*, ch. I. Paris, F. Alcan.

non plus que, parce qu'on en explique l'origine, « on en détruise du même coup la valeur ». L'analyse ne déflore qu'aux yeux des gens superficiels les objets auxquels elle applique sa méthode de froide investigation; et, si le mystère a sa poésie, la recherche de la vérité a aussi la sienne, dont s'enivrent les âmes profondes.

Ce qu'en revanche on peut reprocher à beaucoup de psychologues et de neurologistes, c'est de ne pas distinguer, dans le mysticisme, l'essentiel de l'accessoire, les thèmes fondamentaux de leur accompagnement pathologique; d'être enfin dépourvus de certaine sensibilité spéciale et de cet instinct de souple sympathie grâce auquel, s'identifiant avec l'objet observé, les grands observateurs en épousent les contours, sauf à rentrer en eux-mêmes, et à retrouver, le moment venu, l'entière lucidité de leur jugement.

Pour moi, ce n'est pas, comme tels autres, avec des rudesses de carabin, c'est avec des précautions d'entomologiste que j'ai saisi et retenu entre mes doigts, pour l'étudier de plus près, le papillon qu'a décrit sainte Thérèse dans son Château intérieur, — *le délicat papillon mystique dont les ailes, poudrées d'une cendre impalpable, se froissent au moindre contact*[1].

Septembre 1919.

1. Quatre des chapitres dont se compose ce volume ont paru, entre 1903 et 1906, dans la *Revue philosophique*; mais je ne les reproduis qu'après les avoir corrigés et remaniés.

PSYCHOLOGIE DES MYSTIQUES

CATHOLIQUES ORTHODOXES

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITIONS

I. — Le mysticisme en tant que disposition d'esprit.
II. — Le mysticisme philosophique.
III. — Le mysticisme religieux : le mysticisme chrétien ; le mysticisme catholique orthodoxe.
IV. — Les phénomènes et les états mystiques.

Le mot *mysticisme,* assez nouveau dans la langue [1], a, comme le mot *socialisme,* par exemple, ou le mot *Dieu,* l'avantage — et l'inconvénient — de se prêter à un grand nombre de significations différentes. M. W. R. Inge, l'auteur d'une intéressante contribution à l'étude du mysticisme chrétien [2], a réuni, à la fin de son livre, toutes les définitions qu'il a pu trouver du mysticisme en général : la liste de ces définitions remplit de longues pages ; encore n'est-elle pas complète.

Je n'entreprendrai ni de la reproduire, ni de la compléter ici, et me contenterai d'enfermer, dans le cercle progressivement rétréci de quelques lignes de démarca-

1. Littré le qualifie encore de néologisme ; et, avant Cousin, qui l'a mis à la mode, on disait *mysticité* (Mme de Staël, *De l'Allemagne,* 4e p., ch. V : *De la disposition religieuse appelée mysticité*). Quant à l'adjectif *mystique,* pris ou non substantivement, on le trouve employé dès le XVIe siècle.

2. *Christian mysticism,* Methuen, 1899.

tion, le domaine relativement étroit que je me propose d'explorer.

I

Dans le langage usuel, le mot mysticisme désigne simplement une disposition d'esprit.

Qui dit mysticisme dit sentiment et goût du mystère ; c'est ainsi que l'on qualifiera certaines races de mystiques, en les comparant à certaines autres ; que l'on opposera, par exemple, l'esprit allemand, rêveur et nuageux, ou qui passait autrefois pour tel, à l'esprit français, épris de clarté, et parfois rapetissant le vrai, faute d'admettre l'incompréhensible.

Qui dit mysticisme dit encore tendance à subordonner le raisonnement à l'intuition ; à substituer, en tant que moyens de connaître, l'émotion et le sentiment à la pensée discursive ; à rechercher, comme essentiellement révélateurs, des états purement affectifs.

On applique également la qualification de « mystique » à la propension que l'on remarque, chez beaucoup de détraqués de culture insuffisante, à lier les idées entre elles au hasard d'un vague symbolisme et sans tenir compte de leurs rapports logiques. « C'est un état d'âme dans lequel on croit percevoir ou pressentir des rapports inconnus entre les phénomènes, où l'on reconnaît dans les choses des indications de mystères, et où on les considère comme des symboles[1]. » Cet état

1. Max Nordau, *Dégénérescence*, t. I., l. II, ch. I : *Psychologie du mysticisme*. Paris, F. Alcan. — Max Nordau distingue une autre forme de mysticisme, qui ne serait pas, celle-là, l'effet d'une défaillance de l'attention, de l'incapacité, pour le sujet, de contrôler ses associations

d'âme implique l'amour du merveilleux, s'accommode de toutes les superstitions, et s'exprime en des pratiques à la fois naïves et malsaines : recours aux sciences occultes, à je ne sais quelles recettes de sorcellerie ou de magie.

II

La tendance d'esprit mystique est-elle susceptible de se condenser en une doctrine philosophique définie? Cousin l'a prétendu.

L'histoire de la philosophie se confondrait, suivant lui, avec celle de quatre grands systèmes, issus logiquement les uns des autres.

La réflexion naissante, s'arrêtant d'abord aux phénomènes de la sensation, les plus apparents de tous, y ramène, dit-il, toutes nos connaissances, toutes nos idées, et elle adopte le *sensualisme*. Mais bientôt elle descend plus avant dans la conscience ; elle y trouve des notions qu'elle ne peut réduire à des éléments purement sensibles. Frappée de la réalité de ces nouveaux phénomènes, elle passe sans transition du sensualisme à l'*idéalisme*. Cependant, voici qu'après s'être un instant donnée à l'un, puis à l'autre de ces deux dogmatismes opposés, elle se retire de tous les deux, et se réfugie dans le *scepticisme*. Il ne lui reste dès lors qu'une voie à tenter : forcée de renoncer au dogmatisme, et ne pouvant se résigner au scepticisme, elle croit se sauver en renonçant à elle-même, et se jette dans le *mysticisme*.

d'idées, mais décèlerait l' « hyperexcitabilité maladive de quelques centres cérébraux ». Cette théorie sera discutée plus loin.

Le mysticisme, tel que le définit Cousin, emprunte contre la raison toutes les armes du scepticisme, et prétend que c'est par le sentiment seul et par le cœur que l'on atteint aux vérités suprêmes et que l'on entre en rapport avec Dieu. Antirationnel par essence, le mysticisme n'en a pas moins eu, historiquement, sa forme rationnelle. Et Cousin, au mysticisme du sentiment, oppose un mysticisme de la raison, celui de la philosophie alexandrine. Les alexandrins, poussant à l'excès la dialectique platonicienne, et posant que toute détermination est imperfection, se firent un Dieu qui réalisait l'unité, l'indétermination absolues, et d'où, par là même, étaient exclus l'être et la pensée. Ni la raison, ni le cœur, qui aspirent à un objet réel, ne sauraient correspondre à un tel Dieu ; et l'on n'y atteint que par un mode de connaître emportant l'abolition de la conscience. Ce mode de connaître, c'est l'*extase* (au sens tout spécial où Plotin emploie le mot) : l'extase alexandrine, pure hypothèse, état chimérique qui, échappant à la conscience, échappe par là même à la mémoire et à la réflexion.

Il est inutile d'insister sur ce qu'a d'arbitraire et d'artificiel la théorie de Cousin relative à l'évolution des quatre grands systèmes auxquels il ramène toute la philosophie. L'existence du mysticisme philosophique « en tant que système défini et distinct » n'est nullement démontrée[1]. En revanche, les systèmes les plus opposés ont une forme mystique, et la tendance, l'esprit mystiques se retrouvent chez un Spinoza, par exemple, et chez un Auguste Comte, aussi bien que chez

1. E. Boirac, *Grande Encyclopédie*, v° *Mysticisme*.

un Pascal ou chez un Maine de Biran. Si cependant l'on tenait à attribuer au mysticisme philosophique quelque spécificité, il faudrait, avec M. Boirac, y distinguer, d'une part une méthode de pensée, d'autre part une doctrine. En tant que méthode, il « prétend connaître les plus hautes vérités métaphysiques et morales par une sorte d'illumination ou de révélation intérieure et surnaturelle, en comparaison de laquelle tous les autres procédés de recherche et de preuve... sont inutiles et insuffisants ». En tant que doctrine, il consiste « à admettre l'identité fondamentale de notre âme et de Dieu, la présence de l'absolu dans notre propre conscience, d'où la possibilité, pour notre esprit, en réfléchissant sur lui-même, de rencontrer Dieu... C'est, pourrait-on dire, une sorte de panthéisme spiritualiste et moral ».

III

Entre le mysticisme philosophique et le mysticisme religieux, il y a la distance qui sépare une théorie abstraite d'une expérience vécue.

Avant d'être un ensemble d'affirmations dogmatiques, toute religion est un ensemble d'états affectifs d'un type spécial. Ces états affectifs, antérieurs, au moins logiquement, aux croyances et aux pratiques par lesquelles ils s'expriment, forment, comme le remarque M. Réville[1], une double gamme : « Il y a la gamme qui se rattache au sentiment de la dépendance, et que nous pouvons dérouler de cette manière : *respect, vénération, crainte*,

1. *Prolégomènes de l'histoire des religions*; cf., dans la *Grande Encyclopédie*, au mot *Religion*, la belle étude du regretté Léon Marillier.

effroi, terreur. Il y a ensuite la série se rattachant au sentiment de l'union réciproque : *admiration, joie, confiance, amour, extase*... Ces deux gammes, dont l'une a pour ton fondamental la *crainte* et l'autre la *confiance*, sont, le plus souvent, mélangées dans la réalité. »

Mélangées, mais dans des proportions bien différentes, suivant les temps et les lieux.

Aux époques primitives, c'est la crainte qui domine. — Exposé à des dangers incessants, à la faim, aux intempéries, à l'attaque des bêtes fauves : sujet à de constantes hallucinations, distinguant mal les êtres inanimés des êtres vivants, la veille du sommeil, le rêve de la réalité, l'homme primitif vécut dans un perpétuel tremblement, et ses premières émotions religieuses naquirent des angoisses dont il était obsédé.

La constitution, à la longue, de quelques croyances tant soit peu définies et la mise en pratique de certains rites rudimentaires lui furent un affranchissement et un réconfort. Il personnifia les forces vagues dont il se sentait entouré et s'ingénia à se les asservir, ou, tout au moins, s'il les supposait hostiles, à les réduire à l'inaction. De là les formes primitives de ces éléments de tout culte : le sacrifice et la prière. Prier, à l'origine, « c'est essentiellement *nommer* les dieux et les mettre par là même dans sa dépendance temporaire » (car le nom d'un être est considéré comme une partie de l'être lui-même ; et, posséder cette partie, c'est avoir prise sur l'être entier) ; sacrifier, c'est « mettre en liberté, par l'effusion du sang de la victime, identifié avec sa vie, une force... qui va agir sur les dieux pour les plier à la volonté du sacrifiant[1] ».

1. Marillier, *op. cit.*

Mais les dieux participent aux besoins, aux passions de l'humanité ; et le moment vint où l'homme conçut, entre eux et lui, la possibilité d'un échange de services. Cette possibilité une fois reconnue, il s'appliqua, non plus seulement à les réduire à l'inaction ou à forcer leur concours, mais à gagner leur bienveillance.

Dès lors, le sacrifice et la prière changent de nature : l'un devient une offrande, l'autre une demande ou une action de grâces. Et, du même coup, un immense progrès s'accomplit ; des rapports tout nouveaux, des rapports d'amitié et de reconnaissance réciproques s'établissent entre l'homme et les dieux. Désormais, parmi les éléments si variés dont se compose le sentiment religieux, c'est l'admiration et la confiance qui prennent le dessus. Cette admiration, cette confiance s'exalteront jusqu'à l'amour quand, avec le progrès des temps, la notion de la transcendance divine aura prévalu ; quand la prière et le sacrifice seront devenus des instruments d'union avec la divinité ; quand, en un mot, la piété sera née, et, avec elle, le mysticisme.

Car, au sens large, le mysticisme religieux n'est autre chose que le sentiment, chez l'homme, d'un rapport filial et mystérieux (mystique) établi entre lui et la divinité : mystérieux, puisque Dieu est incompréhensible et ineffable ; filial, par cela même que l'Etre infini, échappant aux prises de l'intelligence, ne se révèle qu'à l'amour.

*
* *

Or l'amour de Dieu n'est dans aucune religion aussi fervent que dans la religion chrétienne : l'expression

même d'« amour de Dieu » ne remplit que dans le christianisme sa pleine signification.

Le dogme chrétien — plus spécialement le dogme catholique — enseigne en effet qu'un Dieu a revêtu notre humanité, et que, mort pour le salut des hommes, il continue à se communiquer à eux dans l'eucharistie. « Naissant, il s'est fait notre compagnon ; plus tard, notre nourriture ; mourant, notre rançon ; régnant, notre récompense » :

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in prœmium[1].

A cet amour infini, l'homme a le devoir de correspondre. Il était écrit dans l'ancienne loi : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces[2] ». Et la loi nouvelle a confirmé le précepte de la loi ancienne : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. *C'est là le premier et le plus grand commandement* », répond Jésus aux Pharisiens qui l'interrogent[3].

En un mot, « toute âme chrétienne est appelée à la perfection de l'amour[4] ». Et à quoi tend l'amour, sinon à ne faire qu'un avec l'objet aimé ? — Si donc c'est être un mystique que d'aspirer à s'unir à Dieu, tout chré-

1. Hymne *Verbum supernum.*
2. *Deuter.*, VI, 5.
3. *Math*, XXII, 34-40 ; *Marc*, XII, 28-30 ; *Luc*, X, 25.
4. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, conclusion. — Cf Mgr Pie, *Œuvres*, t. II, p. 366 : « le mysticisme, c'est le christianisme lui-même ».

tien est, par définition, un mystique, ou doit tendre à le devenir.

IV

Mais le mysticisme n'est pas seulement l'amour de Dieu ; et le mot a un sens plus étroit et plus précis. Théologiens et psychologues désignent sous le nom de *mystiques* des phénomènes et des états dont j'aurai à préciser les caractères. Il suffira pour le moment d'indiquer que ces phénomènes et ces états, dits « états d'union », se manifestent *indépendamment de la volonté du sujet*[1]. Les uns consistent principalement en des visions et en des « auditions » d'origine supposée surnaturelle ; les autres impliquent une intuition d'un genre spécial. Dieu, que le commun des croyants s'ingénie à concevoir, est, par le mystique, amoureusement, et, quelle que soit la valeur objective de sa perception, expérimentalement *perçu*. « La théologie mystique, dit Gerson, est une connaissance expérimentale de Dieu, dans l'étreinte de l'amour unitif » : *experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum*[2].

*
* *

Ce sont les différentes variétés de cette « expérience », dont l'intérêt psychologique égale l'importance religieuse, qui seront décrites et critiquées dans le présent ouvrage.

1. Aussi les qualifie-t-on souvent de *passifs*.
2. *De mystica theologia speculativa, consid.* XXVIII.

Je les décrirai telles que les réalisent les catholiques orthodoxes. Pour des raisons faciles à démêler, le catholicisme est, de toutes les communions chrétiennes, celle où les phénomènes et les états mystiques se sont manifestés de tout temps avec le plus de fréquence et d'ampleur. Les mystiques ne sont pas tous des saints ; mais presque tous les saints canonisés ont été des mystiques, au sens technique et précis du mot[1]. Et ce serait ici l'endroit, si l'on écrivait une étude historique, de caractériser et de comparer entre elles les grandes écoles mystiques orthodoxes : école française du moyen âge et du XVII[e] siècle, écoles italienne, flamande et allemande des XIII[e] et XIV[e] siècles, école espagnole du XVI[e]. Mais une telle confrontation entraînerait trop loin ; et il suffira, pour tracer des mystiques orthodoxes un crayon ressemblant, de juxtaposer les traits qui leur sont communs, à quelque école qu'ils appartiennent.

1. A entendre au sens littéral certain passage de l'Epître aux Galates, (VI, 17) saint Paul, qui fut ravi jusqu'au troisième ciel (II, *Cor*, XII) aurait même été le premier des stigmatisés.

CHAPITRE II

LES MYSTIQUES CATHOLIQUES ORTHODOXES
LEURS TRAITS DISTINCTIFS[1]

I. — Leurs origines; leur tempérament; leur éducation; leur foi: crise de conversion. — Leur aboulie prétendue: le besoin de direction. — Leur intelligence: médiocrité de leur culture; leurs aptitudes pratiques; leur bon sens; sainte Thérèse, type de l'âme mystique. — Leur exquise impressionnabilité; leur instinct d'universelle sympathie; leur amour abstrait du prochain; leur sensibilité concentrée sur Dieu: forme douloureuse, forme amoureuse de cette sensibilité; leur appétit de souffrir: comment justifié.

II. — Oscillations du niveau mental chez les mystiques; phases de certitude, de ferveur et de joie; phases de sécheresse; formes bénignes, formes extrêmes de la sécheresse: cas de sainte Chantal, du P. Surin, de M. Olier.

III. — Interprétation théologique de ces oscillations: théorie des *purifications passives*. — Interprétation psychologique: théorie de James-Lange; critique de cette théorie.

I

Leurs origines sont des plus diverses. Il en est de toute condition et de tout âge. Mais ils se recrutent parmi les humbles et les simples plutôt que parmi les savants et

1. Les phénomènes et les états spéciaux que l'on observe chez les mystiques, alors que l'étincelle a jailli et qu'entre eux et l'Absolu paraît s'établir je ne sais quel fugitif contact, seront analysés plus tard; et l'étude préliminaire que l'on va lire aurait pu être intitulée « les mystiques en dehors de l'extase ».

les puissants ; parmi les femmes que parmi les hommes. Sainte Thérèse a noté ce dernier point, et elle nous dit que saint Pierre d'Alcantara l'expliquait par « d'excellentes raisons... qui étaient toutes en faveur des femmes[1] ». En fait de raisons, un théologien, Scaramelli, en donne une qui ne laisse pas d'être piquante : « Les femmes, dit-il, étant, de leur nature, débiles, fragiles, timides, inconstantes, plus enclines à suivre leur fantaisie que les conseils de l'intelligence, et plus influencées par le sentiment que par la raison, il paraît nécessaire que Dieu, s'il en veut élever quelqu'une à la sainteté, use de moyens extraordinaires[2] ».

Dire que les mystiques se recrutent en majorité parmi les femmes, c'est dire qu'ils appartiennent en majorité à la catégorie des nerveux[3]. J'ajoute qu'ils sont, en général, de santé débile, et qu'ils présentent des symptômes pathologiques se rattachant, soit à des maladies connues, soit à des maladies mystérieuses et mal définies : le genre de vie qu'ils mènent, les mortifications de toute sorte qu'ils s'imposent ne sont pas, du reste, pour les guérir.

Tous ou presque tous ont grandi à l'ombre des cloîtres, où, pour la plupart, ils passeront leur vie ; ils ont, si l'on peut dire, la foi dans le sang. Aussi cette foi, en dépit des tentations qu'ils accusent, ne défaillira-t-elle

1. *Vie*, ch. xl. — Je signale ici, pour n'y plus revenir, que tous les textes de sainte Thérèse, cités dans ce volume, sont empruntés à la traduction Bouix, revue par M. Jules Peyré.

2. C'est, en dépit du texte cité plus haut, l'opinion de sainte Thérèse. « Que Notre-Seigneur conduise par la voie des délices intérieures de petites femmes faibles et peu magnanimes comme moi, à la bonne heure, j'y vois une convenance... Mais que... des hommes graves... éprouvent tant de peine quand Dieu ne leur donne pas de dévotion sensible, en vérité, cela me fait mal au cœur » (*Vie*, ch. xi).

3. En majorité, mais en majorité seulement. Sainte Chantal et Marguerite-Marie, par exemple, étaient des sanguines bien caractérisées.

point, et l'idée de la discuter sérieusement ne leur viendra jamais. « En ce qui regarde la foi, déclare sainte Thérèse, jamais le démon n'a eu le pouvoir de me tenter. Au contraire, plus les vérités sortaient de l'ordre naturel, plus ma foi y adhérait avec force »... Elle ajoute qu'elle serait prête « à donner mille fois sa vie, non seulement pour chacune des vérités de l'Écriture Sainte, mais encore pour la moindre des cérémonies sacrées », et que « toutes les révélations imaginables, vît-elle les cieux ouverts, ne seraient pas capables d'ébranler sa croyance sur un seul point de l'enseignement de l'Église [1] ». — « Je suis plus assurée, dira de son côté sainte Chantal, de la vérité de tous les articles de foi que je suis sûre d'avoir deux yeux dans ma tête... [2] »

Ce sont là les immuables dispositions de la plupart des mystiques, et le cas d'un saint Paul, renversé sur le chemin de Damas et brusquement transformé, est tout à fait exceptionnel. Mais, quelle que soit l'unité de leur vie, ils n'en traversent pas moins, à un moment donné, une crise qui les arrache définitivement au monde et les jette en Dieu, corps et âme : cette crise décisive, ils la nomment leur « conversion ». Une circonstance insignifiante et, le plus souvent, fortuite, détermine en apparence cette conversion ; en réalité, elle est l'aboutissement

1. *Vie*, ch. XIX, XXV, XXXIII.

2. Gilles d'Assise allait plus loin ; il prétendait n'avoir plus la foi, parce qu'il était dans l'évidence ; il ne voulait plus dire : *credo in unum Deum*, mais *cognosco unum Deum*. — La mère Marie de l'Incarnation (ursuline) déclare, elle aussi, et dans le même sens, n'avoir plus la foi (Il s'agit ici de Marie Guyart, veuve Martin (1599-1672) première supérieure des ursulines de Québec, « la Thérèse de nos jours et du nouveau monde », comme l'appelle Bossuet. Je ne manquerai jamais, en la citant, de la qualifier d'*ursuline*. Il ne faut pas, en effet, la confondre avec Mme Acarie qui, entrant au Carmel, prit, elle aussi, le nom de Marie de l'Incarnation).

d'un long travail intérieur. Qu'on en juge d'après sainte Thérèse. Elle nous raconte, dans son autobiographie, qu'après avoir eu une enfance extrêmement pieuse, elle se rendit coupable, vers l'âge de quatorze ans, de ses premières « infidélités ». C'est à ce moment que « ses yeux s'ouvrirent sur les grâces de la nature », dont Dieu « avait été prodigue envers elle » ; qu'elle prit le goût de la parure et des divertissements, se mit à lire en cachette des livres de chevalerie et se permit des fréquentations frivoles. A seize ans, elle entre comme pensionnaire chez les Augustines d'Avila. Sa première ferveur se rallume, et, à dix-neuf ans, elle fait profession. Mais elle tombe bientôt gravement malade, et, à la suite de cette maladie, se dissipe et abandonne l'oraison mentale, qu'elle pratiquait depuis plusieurs années. Bientôt, à vrai dire, elle s'y remet ; mais le combat qui se livrait en elle ne prend pas fin pour cela : « D'un côté, Dieu m'appelait, et, de l'autre, je suivais le monde. Je trouvais dans les choses de Dieu de grandes délices, mais les chaînes du monde me tenaient encore captive : je voulais, ce semble, allier ces deux contraires si ennemis l'un de l'autre : la vie spirituelle avec ses douceurs, et la vie des sens avec ses plaisirs. J'avais à soutenir dans l'oraison une lutte cruelle, parce que l'esprit, au lieu de rester le maître, était esclave. Aussi je ne pouvais, selon ma manière de prier, m'enfermer au dedans de moi sans y enfermer en même temps mille pensées vaines. Plusieurs années s'écoulèrent de la sorte...[1] » Plusieurs années... Ce n'est en effet qu'en 1555 — elle avait quarante ans — que se place sa « conversion » ;

1. *Vie*, ch. VII.

d'alors seulement date l'entière pacification de son âme. Et c'est un double hasard qui provoque chez elle la crise décisive dont je parlais, crise brusque en elle-même, mais préparée depuis longtemps : d'une part, la vue d'un *Ecce Homo* devant lequel elle se sent profondément bouleversée ; et, vers le même temps, la lecture des *Confessions* de saint-Augustin : « Lorsque j'arrivai à la page de sa conversion, lorsque je lus les paroles qu'il entendit dans le jardin, il me sembla que le Seigneur me les adressait à moi-même[1]... » — Elle sera désormais toute à son Époux céleste, qui, de son côté, la comblera de « faveurs ».

*
* *

Une fois fait le pas décisif, les mystiques ne reviennent jamais en arrière. Ce sont des êtres énergiques et persévérants, tournés vers l'action et doués, au plus haut degré, de ce qu'on appelle le « caractère ». Sainte Thérèse parle souvent de son « mâle courage », « bien supérieur à celui d'une femme[2] » ; son âme, dans les persécutions, est « comme une reine à qui tout est soumis dans son empire[3] » ; et elle recommande à ses religieuses de se conduire, en toute occasion, virilement, « comme des hommes de cœur et non comme des femmelettes », — *como varones esforzados, y no como mujercillas*[4]. — A son exemple, ses émules en mysticité, une fois leur résolution prise, ne se laisseront

1. *Vie*, ch. IX.
2. *Ib.*, ch. II, VIII.
3. *Ib.*, ch. XXXI.
4. *Lettres* (trad. Bouix), 30 mai 1582.

arrêter par aucun obstacle, décourager par aucune épreuve : tels ces navires qui règlent leur marche sur les étoiles et maintiennent leur direction, en dépit des vents contraires et des flots déchaînés.

Cependant, objectera-t-on, ces âmes prétendues énergiques n'aspirent-elles pas à s'abandonner aux mains de Dieu « comme un lambeau de tapis dans la gueule d'un chien », dira Suso[1] ; ou, pour employer la comparaison de Marguerite-Marie, « comme une toile d'attente devant un peintre » ? Et les états mystiques proprement dits ne supposent-ils pas l'anéantissement absolu de la volonté ?

C'est une question de savoir si et dans quelle mesure les états mystiques excluent tout acte et tout choix. Mais laissons ces états, très exceptionnels d'ailleurs, très passagers, et dont je ne m'occupe pas ici. L'on nie que, dans la vie des mystiques, la volonté joue aucun rôle, et ce, somme toute, à raison de ce qu'ils auraient pratiqué l'obéissance et vécu sous la dépendance de leurs directeurs ou confesseurs. Cette docilité, qu'il s'exagère, serait l'effet, à en croire Murisier[2], d'un besoin pathologique de direction, tenant à l'incapacité de vouloir. — Voilà un diagnostic à tout le moins fort contestable.

Certes, la nécessité de la direction est posée comme un axiome par tous les docteurs orthodoxes, et les

1. *L'Exemplaire*, ch. XXII. — Cette même comparaison a été employée par Mme Guyon (*Opuscules spirituels*). Il faut être, dit-elle, sous la main de Dieu comme une girouette agitée du vent et comme un guenillon dans la gueule d'un chien. « Le guenillon... se laisse saucer dans la boue, le chien s'en bat les joues, il le mâche, il le laisse et le reprend, il en fait tout ce qu'il lui plaît, sans que le chiffon lui fasse aucune résistance : heureux guenillons ! » etc.

2. *Les maladies du sentiment religieux*, 3e éd. 1909, F. Alcan.

mystiques n'ont eu garde de se soustraire à une tutelle qu'ils jugeaient voulue d'en haut.

Non pas que, cette tutelle, ils s'y soumettent d'emblée ni sans choix. Sainte Thérèse déclare être restée dix-huit ans sans trouver de maître spirituel[1] ; elle reconnaît que « ce n'est pas une petite affaire que de la contenter », et, sur les quelque vingt-cinq jésuites, dominicains ou carmes auxquels elle eut recours, il n'en est guère que cinq ou six dont elle se loue sans restrictions. Sainte Chantal, de son côté, ne cessa, pendant de longues années, de soupirer après le guide attendu, qui lui apparut dans une vision, bien avant qu'elle ne le rencontrât. Et Marguerite-Marie témoigne, dans son autobiographie, d'angoisses analogues : « Hélas, mon seigneur, s'écriait-elle, donnez-moi quelqu'un pour me conduire à vous ! »

Les mystiques ne se confient donc pas au premier venu et ne trouvent pas, du premier coup, le directeur ou le confesseur de leur choix. Mais ils finiront invariablement par le trouver. Pour une sainte Thérèse, ce sera un Pierre d'Alcantara, un P. Balthasar Alvarez ou un P. Jérôme Gratien ; pour une sainte Chantal, un saint François de Sales ; pour une Marguerite-Marie, un P. de la Colombière ; pour une Madame Guyon, un P. La Combe. Dès lors qu'ils l'auront trouvé, ils s'attacheront étroitement à lui, rompant au besoin, comme fit sainte Chantal, la promesse solennelle qui les liait à tel autre. Et, à ce guide choisi, ils voueront une obéissance absolue...

Ou, du moins, qu'ils croiront telle. Car, en réalité, ils n'obéissent qu'à eux-mêmes, et un sûr instinct les

1. *Vie*, ch. IV.

mène à l'homme qui les dirigera précisément dans la voie où ils veulent marcher. S'il lui arrivait de s'en écarter, nos mystiques n'hésiteraient pas à secouer son autorité, et, forts de leurs relations directes avec la divinité, à se prévaloir d'une liberté supérieure. « Si je m'étais vue serrée de près (par mes confesseurs), avoue sainte Thérèse, il y a si peu de vertu en moi *que peut-être j'en aurais cherché d'autres*[1]... » « Notre Seigneur me dit que j'avais été très mal conseillée par ce confesseur », déclare-t-elle ailleurs[2] : et ces textes sont significatifs.

Ils n'ont pas échappé à Murisier, qui signale « l'inefficacité presque complète de l'intervention et de la parole du prêtre sur ces esprits éminemment religieux » que sont les mystiques. Les directeurs, ajoute-t-il, en sont réduits, vis-à-vis d'eux, « à un rôle si minime, qu'autant vaudrait leur donner un tout autre titre » ; et ils se doivent borner, comme le dit sainte Thérèse[3], à ne pas gêner des âmes conduites par « un plus grand qu'eux ». — On peut s'étonner qu'après de telles constatations, notre auteur persiste à conclure au « besoin exagéré de direction » des mystiques et, par conséquent, à leur incapacité de vouloir. Il croit se mettre en règle avec la logique en affirmant que « le mysticisme est caractérisé par la substitution d'une *idée directrice* — l'idée d'une personne — à toute direction extérieure, fût-ce celle d'un représentant de Dieu sur la terre ». Mais la soumission à une idée directrice, cette

1. *Vie*, ch. v.
2. *Ib.*, ch. xxvi ; cf. ch. xxix : « Lorsque ceux qui me croyaient trompée me défendirent l'oraison... il me commanda de leur dire que c'était là de la tyrannie » etc...
3. *Ib.*, ch. xxxiv.

idée se personnifiât-elle en un Dieu, équivaut — qui ne le voit ? — à l'indépendance absolue.

Et, de fait, si l'on réserve l'hypothèse surnaturaliste, la vie des mystiques apparaît comme une perpétuelle auto-suggestion ; une auto-suggestion qu'à vrai dire ils extériorisent, projetant à l'infini leurs pensées et leurs vouloirs et les attribuant à des personnages célestes. Chez sainte Thérèse, à qui j'emprunte de préférence mes exemples, l'auto-suggestion extériorisée se manifeste à l'état de procédé mental constant. A peine a-t-elle l'idée de la réforme du Carmel que « Notre-Seigneur lui commande expressément de s'employer de toutes ses forces » à l'établissement d'un monastère[1]. Est-il question pour elle d'un voyage à Tolède, où l'appelle la sœur du duc de Medina-Cœli : « Notre-Seigneur me dit de partir, et de ne pas écouter les avis des autres... Il convenait pour l'affaire du monastère que je fusse absente jusqu'à la réception du bref, parce que le démon avait ourdi une grande trame pour l'arrivée du Provincial ; mais je ne devais rien craindre, car il m'aiderait[2]. » — Hésite-t-elle, à Palencia, entre deux maisons pour y loger ses carmélites : « Notre Seigneur me dit, en désignant la maison adjacente à l'église de Notre-Dame : celle-ci te convient. Sur-le-champ, je me décidai à l'acheter, sans plus songer à l'autre[3]. » — Ces textes, que je cite entre mille, nous montrent que sainte Thérèse se crut toujours dirigée et se donna, en toute occasion, l'illusion d'obéir. Mais, en réalité, cette femme éminemment volontaire

1. *Vie,* ch. xxxii.
2. *Ib.,* ch. xxxiv.
3. *Fondations,* ch. xxix.

n'écoutait qu'elle-même. Et son cas est celui de tous les mystiques. Humblement soumis à leurs supérieurs ou confesseurs en ce qui touche les menues observances, ils revendiquent, dans la direction de leur vie, les droits d'une indépendance d'autant plus ombrageuse qu'elle affecte les dehors d'une obéissance aveugle aux ordres de la divinité directement consultée.

*
* *

Si la volonté, chez les mystiques, est remarquablement développée, on n'en saurait dire autant de l'intelligence. Sans qualifier, comme on l'a fait, leur intelligence d' « enfantine », on peut affirmer qu'elle ne dépasse pas, en général, la moyenne. Ils sont, du reste, peu cultivés, peu curieux d'apprendre, peu enclins à la ratiocination.

En fait de qualités d'esprit, ils ont, par contre, celles que l'opinion vulgaire serait le moins disposée à leur accorder. Ce sont gens de pratique et d'action, non de raisonnement et de théorie. Ils ont le sens de l'organisation, le don du commandement, et se révèlent très bien doués pour les affaires[1]. Les œuvres qu'ils fondent sont viables et durables; ils font preuve, dans la conception et la conduite de leurs entreprises, de prudence et de hardiesse, et de cette juste appréciation

1. Sainte Thérèse se qualifie elle-même de « femme d'affaires sachant de tout » (*Lettre* du 17 janvier 1570, à son frère Laurent). La mère Marie de l'Incarnation (ursuline) reconnaît qu'elle a « du talent pour le négoce ». Mme Guyon remit de l'ordre dans la fortune de son mari; elle fit entre des plaideurs un accommodement des plus difficiles, et, sans avoir jamais appris les affaires, en avait, dit-elle, « une parfaite intelligence » (*Vie*, Ire p., ch. XXII). On citerait mille exemples du même genre.

des possibilités qui caractérise le bon sens. Et, de fait, le bon sens paraît être leur maîtresse pièce : un bon sens qui se fortifie de la plus rare pénétration. Habitués à scruter leur âme, ils sont fort habiles à lire dans celle d'autrui ; et leur perspicacité n'est pas faite seulement de leur habitude de l'observation intérieure : elle tient encore à ce qu'ils ont triomphé des passions qui obscurcissent le jugement du commun des hommes.

Les traits épars dont se compose leur physionomie intellectuelle apparaissent réunis et accentués chez sainte Thérèse, ce type de l'âme mystique — *mater spiritualium*. Réformatrice de son ordre, fondatrice de dix-sept couvents de carmélites déchaussées, elle a, pendant vingt ans, tourné ou surmonté tous les obstacles ; négocié, lutté, gouverné avec une activité, une habileté, une persévérance, une entente des détails, une largeur d'esprit incomparables. Chez elle, la femme d'action se doublait d'ailleurs d'un psychologue. Sur l'ordre de ses directeurs, elle a écrit à la volée, et en se plaignant qu' « écrire l'empêchât de filer[1] », des livres qui sont des flambeaux promenés aux cryptes de l'âme. C'est qu'à défaut d'imagination — elle s'avoue fort mal partagée à cet égard[2] — elle avait au plus haut degré le don d'observer : qu'on lise, à ce point de vue, sa description, d'une exactitude toute scientifique, de ce mal protéiforme et si fréquent dans les cloîtres, la *mélancolie*[3]. Et, à ce don, qui fit d'elle une étonnante conductrice d'âmes, elle joignait, suivant le mot d'un de ses der-

1. *Vie*, ch. x.
2. *Ib.*, ch. iv, ix.
3. *Fondations*, ch. vii. viii ; cf. Joly, *Sainte Thérèse*, ch. ix.

niers biographes, « le plus parfait bon sens qui ait jamais habité une cervelle humaine[1] ».

Mais ce bon sens ne la gardait pas de toutes sortes de superstitions et de préjugés. Elle tient l'exercice du commerce pour contraire à l'honneur[2] ; elle croit aux sortilèges[3], et que des signes dans le ciel annoncent la mort des rois[4] ; elle a d'étranges puérilités, ne pouvant se défendre, par exemple, d'aimer les grandes hosties[5], et se faisant de l'enfer et du diable une idée tout enfantine. L'enfer, elle le conçoit comme une cloaque infect, peuplé de reptiles[6] ; le diable, tel qu'elle se l'imagine, est le Satan cornu traditionnel[7], ou bien encore un hideux négrillon[8] : il s'assied, à l'occasion, sur son bréviaire pour l'empêcher d'achever l'office et laisse après soi une odeur de soufre. Quant à Dieu — et ceci est plus grave — elle se le représente trop fréquemment comme une manière de Philippe II céleste, ayant ses « courtisans », ses « favoris »[9], distribuant capricieusement ses grâces, et, dans son enfer, condamnant hérétiques et pécheurs à d'éternels autodafés. — En un mot, et quelles qu'aient été ses qualités d'observateur et d'écrivain, ses puissantes facultés, ses rares vertus, — son génie, tout monacal, ne vaut qu'apprécié du point

1. Arvède Barine, *Portraits de femmes*.
2. Lettre du 2 janvier 1577.
3. *Vie*, ch. v.
4. *Ib.*, ch. xxi.
5. *Relation I sur des faveurs reçues depuis 1568*.
6. *Vie*, ch. xxxii.
7. *Ib.*, ch. xxxviii. — Elle le voit rarement, à vrai dire, « sous quelque figure » ; et il lui apparaît, en général, « sans en avoir aucune, comme il arrive dans les visions intellectuelles » (ch. xxxi).
8. *Ib.*, ch. xxxi, xxxviii. — Comparer, dans Ribet (t. II, ch. xi, xii), les visions du diable et de l'enfer qu'ont eues d'autres mystiques.
9. *Ib.*, ch. xxii.

de vue du cloître, et reste de ceux qui, s'ils l'ont enrichi, n'ont pas élargi du moins le patrimoine intellectuel de l'humanité[1].

*
* *

Aussi bien n'est-ce pas, nous le savons, par le développement de l'intelligence et de la faculté ratiocinative que se signalent nos mystiques. Mais, ce qui leur manque à cet égard, ils le rachètent par ailleurs. Ce sont des êtres d'une exquise impressionnabilité, et qui vibrent à l'unisson de la nature entière.

Le sentiment de la nature, ils l'ont eu, seuls ou presque seuls, alors qu'il n'était pas encore « inventé ». Pour sainte Thérèse, les champs, les fleurs et les eaux sont comme un livre où elle lit les grandeurs divines[2]; toutes les fois qu'elle change de lieu, elle a soin d'indiquer, dans sa correspondance, la vue qu'elle a de sa cellule ; s'agit-il d'acheter une maison, elle déclare « qu'il est bien plus avantageux qu'elle ait de belles vues que d'être située dans un beau quartier et qu'il faut tâcher qu'elle ait un grand jardin[3] ». — L'on retrouve, chez saint Jean de la Croix, le même sens du pittoresque. L'âme, dans son *Cantique spirituel*, entrevoit son divin Époux à travers toutes les créatures, et

1. « On ne trouve rien dans sa vie d'utile à l'humanité, rien qui témoigne d'aucune préoccupation sociale », dit William James de notre sainte (*L'Expérience religieuse*, p. 301). Il la juge en incroyant; et, de fait, elle n'apparait vraiment grande que si l'on croit à l'efficacité de la prière et à la réversibilité des mérites, et si l'on reconnaît en elle la mère de toute une héroïque lignée, vouée à la conquête des âmes.

2. *Vie*, ch. IX; *Château*, 4es demeures, ch. II.

3. *Lettre* des 8 et 9 février 1580.

elle exprime, en vers d'une harmonie pénétrante, l'impression que lui laisse la beauté des choses :

O forêts, ô massifs — Plantés par la main de mon Bien-Aimé ; — O prairie toujours verdoyante, — Émaillée de fleurs, — Dites-moi s'il vous a traversées ? — En répandant mille grâces, — Il a passé à la hâte par ces forêts, — Et, en les regardant, — Sa seule figure, — Les a laissées revêtues de sa beauté...

Ce sentiment de la nature, si caractéristique, ne va pas, chez les mystiques orthodoxes, sans celui de l'universelle solidarité. Saint François d'Assise se sentait en communion avec tous les êtres vivants. « Il ramassait les vers du chemin et les mettait à l'abri des passants : il s'ingéniait pour sauver un agneau de la mort ou de la mauvaise compagnie des chèvres et des boucs ; il conspirait pour faire échapper l'animal pris au piège, et lui donnait de bons conseils pour ne plus se laisser prendre.... Le grand signe auquel on reconnaît les âmes préservées du pédantisme vulgaire, l'amour et l'intelligence de l'animal, fut en lui plus qu'en aucun homme.... il voyait des degrés dans l'échelle des êtres, mais non de brusques ruptures[1].... ». — Cet amour, cette intelligence de l'animal se retrouvent chez tous les mystiques, plus généralement chez tous les saints, chez un saint Bernard, par exemple, sauvant un lièvre poursuivi par les chasseurs et le cachant sous sa robe....

Si leur sympathie s'étend jusqu'aux animaux, il va sans dire qu'elle se manifeste plus vive à l'égard des hommes, de ce « prochain » qu'ils aiment, suivant le précepte évangélique, du même amour dont ils aiment

1. Renan, *Nouvelles études d'histoire religieuse.*

Dieu. On a prétendu que sainte Thérèse ne s'était jamais souciée des pauvres. Accepter cette opinion, ce serait bien mal la connaître[1], et bien mal connaître les mystiques en général. La vérité, c'est qu'ils ont pratiqué la charité sous toutes ses formes, qu'à l'aumône et à la prière ils ont joint le don complet d'eux-mêmes. Et quand le « prochain » est un « proche », — dans les relations d'amitié et de famille — ils font preuve de la plus délicate tendresse de cœur. Pascal a dit : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis. » On pourrait dire de même : on ne s'imagine les mystiques que perdus en Dieu, et raidis dans l'immobilité de l'extase. Ce furent des parents et des amis excellents, prenant part à toutes les peines et à toutes les joies de ceux qui les entouraient.

Leur attitude à l'endroit de leurs proches ne laisse pas cependant d'être déconcertante. Sainte Thérèse, au moment de quitter la maison paternelle, entre en des angoisses indicibles ; il lui semble « que ses os vont se détacher les uns des autres[2] » ; toute sa vie, elle ne cessera de correspondre avec ses frères et sœurs, de s'intéresser à leurs affaires, même matérielles. Sainte Chantal, devenue « mère selon la grâce », n'en reste pas moins « mère selon la nature » : elle marie ses enfants, elle administre leurs biens, et, lorsqu'ils meurent, tombe dans des accablements d'où l'on a peine à la tirer. La mère Marie de l'Incarnation, au moment de

1. Sur ce point, voy. Ribera, *Vie de sainte Thérèse*, l. IV, ch. XI et XIX, et Rousselot, *Les mystiques espagnols*, ch. XII.
2. *Vie*, ch. IV.

quitter son fils, a la sensation « qu'on lui arrache l'âme ».... — Et cependant, elle le quitte, ce fils unique : elle l'abandonne, âgé de douze ans et destitué de tout secours humain, pour entrer aux Ursulines ; elle lui dit adieu « en riant », et sans même le consoler d'un baiser[1]. Sainte Chantal, elle, passe sur le corps du sien, qui prétendait s'opposer à son départ. Quant à sainte Thérèse, dans son *Chemin de la perfection*, elle donne à ses religieuses des conseils d'une dureté singulière : elle leur déclare que les âmes vraiment généreuses « ne se soucient guère d'être aimées[2] », et leur recommande d'éloigner leurs parents de leur souvenir, les personnes qui prétendent tout quitter pour Dieu devant se séparer d'abord « du principal, c'est-à-dire des parents[3] ». L'on croirait entendre cette ardente Angèle de Foligno, laquelle remerciait Dieu de lui avoir enlevé sa mère « qui lui était, pour aller à lui, d'un grand empêchement », et à qui son confesseur prête ces paroles étranges : « Mon mari et mes fils moururent aussi en peu de temps. Et parce que, étant entrée dans la route, j'avais prié Dieu qu'il me débarrassât d'eux tous, leur mort me fut une grande consolation[4].... »

Qu'est-ce à dire, et comment s'expliquer cette apparente dureté de cœur s'opposant à la tendresse de cœur

1. Voy. APPENDICE, n° 1.
2. Ch. VII. — « Il est injuste qu'on s'attache à moi », dira Pascal.
3. Ch. X.
4. *Le livre des visions et instructions*, traduction Hello. — Nous voilà scandalisés, mais voici le correctif : « Ce n'était pas que je fusse exempte de compassion ; mais je pensais qu'après cette grâce, mon cœur et ma volonté seraient toujours dans le cœur de Dieu, le cœur et la volonté de Dieu toujours dans mon cœur ». — Et plus loin : « La vie m'était une douleur *au-dessus de la douleur de ma mère et de mes enfants morts*, au-dessus de toute douleur qui puisse être conçue. »

dont il a été parlé, sinon par ce fait que, réfrénant leurs tendances naturelles, les mystiques se sont imposé de n'aimer leur prochain qu'*in abstracto,* sans acception de personnes, et seulement en Dieu et pour Dieu[1]. C'est sur Dieu, en un mot, qu'ils s'attachent à concentrer leur sensibilité tout entière.

Dieu, tel qu'ils le considèrent habituellement, c'est-à-dire dans la personne du Verbe incarné, leur inspire un double sentiment. Et d'abord, un sentiment de pitié profonde, mélangée de repentir. N'est-ce pas pour eux qu'il est descendu sur terre, pour racheter leurs péchés qu'il s'est immolé sur la croix? A la pensée de ses souffrances, dont ils sont la cause, leur être frémit jusqu'aux moelles. J'ai dit que sainte Thérèse s'était « convertie » devant un *Ecce Homo* couvert de plaies... « Au souvenir de l'ingratitude dont j'avais payé tant d'amour, je fus saisie d'une si pénétrante douleur qu'il me semblait sentir mon cœur se fendre[2]... » — C'est encore le Dieu plaintif et supplicié pour le salut des hommes qui apparaît à Marguerite-Marie: « Mon bon Maître se présenta à moi... sous la figure d'un *Ecce Homo*... Son sang adorable découlait de toutes parts, disant d'une voix douloureusement triste : N'y aura-t-il personne qui veuille compatir et prendre part à ma douleur, dans le pitoyable état où les pécheurs me mettent? »... — Écoutons maintenant Angèle de Foligno: « Il me montrait les tortures de sa tête, les poils de sourcils, les

1. Parfois cependant cet amour abstrait reste, dans leur âme, — et l'amalgame est exquis — imprégné de tendresse humaine. Que l'on relise à ce sujet la fameuse et *divine* lettre de sainte Catherine de Sienne sur la mort de Niccolò Toldo : j'en donne la traduction à la fin du présent volume (APPENDICE, n° II).

2. *Vie,* ch. IX.

poils de barbe arrachés ! Il comptait les coups de la flagellation, me montrait en détail à quelle place chacun d'eux avait porté et me disait : C'est pour toi, pour toi, pour toi[1] ! » Il lui disait encore :

J'ai satisfait, j'ai porté ta pénitence, j'ai souffert horriblement. Pour toutes ces peintures et ces onguents qui ont déshonoré ta tête, la mienne fut... percée d'épines, ensanglantée, moquée, méprisée, méprisée jusqu'au couronnement ! — Tu te peignais les joues... ma face a été couverte par les crachats... Tu t'es servie de tes yeux pour regarder en vain, pour regarder ce qui nuit... Mais les miens... ont été voilés dans mes larmes d'abord, et ensuite dans mon sang... Pour les crimes de tes oreilles,... j'ai entendu les fausses accusations, les parodies dénigrantes, les insultes, les malédictions... Tu as connu les plaisirs de la gourmandise... mais j'ai eu la bouche desséchée par la faim, la soif et le jeûne... Tu as médit, tu as calomnié, tu t'es moquée, tu as blasphémé, tu as menti... Mais j'ai gardé le silence devant les juges et les faux témoins, et mes lèvres closes ne m'ont pas excusé... Tu te souviens de certains plaisirs dus à certains parfums... mais j'ai senti l'odeur infecte des crachats... Ton cou s'est agité par les mouvements de la colère, de la concupiscence et de l'orgueil... mais le mien a été frappé et meurtri par les soufflets. Pour les péchés de tes épaules, les miennes ont porté la croix. Pour les péchés de tes mains et de tes bras... mes mains ont été percées de gros clous... Pour les péchés de ton cœur... le mien a été percé d'un coup de lance... J'ai dépensé pour les pécheurs mon sang et ma vie, je n'ai rien gardé pour moi... Tu ne trouveras ni péché ni maladie de l'âme dont je n'aie porté la peine et offert le remède. A cause des immenses douleurs que vos âmes misérables devaient subir en enfer, j'ai voulu être torturé pleinement et totalement. Ne t'afflige donc pas ; mais

1. Ne semblerait-il pas que Pascal, dans son *Mystère de Jésus*, se soit inspiré d'Angèle ?... « Je pensais à toi dans mon agonie ; j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. »

tiens-moi compagnie dans la douleur, dans l'opprobre et dans la pauvreté.

J'ai tenu à citer, malgré sa longeur, cette page ensanglantée, parce qu'elle exprime la forme douloureuse de la sensibilité, concentrée sur Dieu, des mystiques. Mais elle n'en exprime que la forme douloureuse. Il en est une autre : leurs larmes ne coulent pas en vain, et leur pitié, leur repentir ne servent que d'aliment à l'amour dont ils s'enivrent pour le seul être vraiment aimable, seul digne de remplir la capacité de leur cœur. Cet amour se résume en un besoin irrésistible de s'unir à l'objet aimé : « L'esprit avide et affamé s'élance vers Dieu comme pour le dévorer », dit Ruysbroek, et, dans cette lutte inégale, reçoit des blessures « d'une intimité épouvantable ». Pour exprimer ces amoureux assauts et l'immense désir qui les consume, les mystiques, nous le verrons, empruntent au langage des amants ses expressions les plus passionnées : encore se plaignent-ils de l'insuffisance des comparaisons dont ils se servent ; et, comme les paroles pour l'exprimer, les actes leur manquent pour prouver leur amour. Du moins ne savent-ils le prouver que par leurs souffrances.

Augmenter ses mérites, expier ses fautes, conformer sa vie à celle de la victime divine, s'associer à elle dans l'œuvre de la rédemption des âmes, *compléter,* suivant le mot de saint Paul[1], « ce qui *manque* à la passion du Christ, quant à son corps, qui est l'Église », — voilà, certes, pour le chrétien, autant de motifs d'accepter

1. *Coloss.,* I. 24.

patiemment les épreuves de la vie. Mais les mystiques ne s'en tiennent pas à cette acceptation passive ; et, non contents de se résigner aux souffrances, ils les recherchent, ils les désirent, ils en ont soif. C'est qu'ils ont compris d'instinct qu'il y a un lien secret entre la souffrance et la puissance d'aimer, et qu'elles s'exaltent l'une par l'autre. Vrai de tout amour profond, le grand mot de sainte Thérèse : « La mesure de notre force pour la souffrance est la mesure de notre amour[1] », est surtout vrai dans les rapports de l'homme avec Dieu ; l'homme, ce « fier mendiant », ne pouvant, à celui qui possède toutes choses, faire hommage que de son héroïsme[2].

Cet hommage, les mystiques le lui prodiguent. — Sainte Thérèse, quand elle souffre, se sent « dans son centre » ; elle ne veut pour nourriture que « le pain délicieux de la tribulation[3] » ; et son besoin de souffrir augmente en proportion de son amour pour Dieu : « Je vis dès cette époque mon amour pour Dieu prendre des accroissements tels, que j'en étais saisie d'étonnement ; *et voilà l'origine* de ce désir des souffrances que je ne puis maîtriser[4]. » Les souffrances, dit-elle encore, peuvent seules lui rendre la vie supportable ; souffrir, voilà où tendent ses vœux les plus chers ; et elle pousse son cri célèbre : « Seigneur, *ou mourir ou souffrir*, je ne vous demande pas autre chose[5] ». — « Souffrir

1. *Chemin de la perfection*, ch. XXXIV.
2. Cf. Joly, *Psychologie des saints*, ch. V. — « Je me disais en moi-même, écrit M. Olier : Seigneur, je ne puis vous témoigner mon amour qu'en souffrant. Hélas ! Seigneur, le moyen que je vive si je ne vous témoigne mon amour ! Le souffrir vous en donnera l'assurance. »
3. Lettre du 21 avril 1579.
4. *Vie*, ch. XXXIII.
5. *Ib.*, ch. XL.

et ne pas mourir », — *pati, non mori,* sera la devise de sainte Madeleine de Pazzi ; « souffrir, Seigneur, souffrir et être méprisé pour vous », la prière de saint Jean de la Croix ; « Seigneur, encore plus de souffrances », celle de saint François-Xavier. Une sainte Lidwine, accablée de toute sorte de maux, les entrailles rongées de vers, déclare que, ne fallût-il qu'un *ave* pour la guérir, elle se garderait de le prononcer ; une mère Agnès de Jésus se croit « abandonnée de Dieu quand elle est sans douleur » ; une sainte Chantal affirme que « pâtir pour Dieu est la nourriture de l'amour en terre, comme jouir de Dieu l'est au ciel » ; « ce que je souffre n'est rien en comparaison de ce que je désire souffrir », s'écrie Mme Acarie : et elle ajoute qu'elle ne peut s'expliquer comment Dieu a joint en elle deux choses si différentes, le désir de souffrir et la peine que la nature reçoit en souffrant[1]. Pour une Marguerite-Marie, la suprême souffrance est de ne pas assez souffrir ; elle rend grâce à son Souverain de ce qu'il « mesure ses moments par l'horloge de ses souffrances, pour en faire sonner toutes les heures avec les roues de ses douleurs » ; et elle veut « souffrir en silence, sans consolation, soulagement ni compassion, et mourir... accablée sous la croix de toute sorte d'opprobres, d'humiliations, d'oublis et de mépris[2] ». — On n'en finirait pas de citer des paroles analogues, — paroles incompréhensibles, et qui

1. Du Val, *Vie de Mlle Acarie,* l. I, ch. XIX.

2. *Autobiographie.* — Elle dit encore : « Tout mon corps souffrant d'extrêmes douleurs, cela soulageait un peu l'ardente soif que j'avais de souffrir. Ce feu dévorant ne se nourrissait ni contentait que du bois de la croix, de toute sorte de souffrances, mépris, humiliations et douleurs, et jamais je ne sentais de douleur qui pût égaler celle que j'avais de ne pas assez souffrir. »

sont le scandale de la raison. Il faut avouer que si, comme le dit Pascal, « c'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu », les mystiques sont sortis de l'humanité : il leur était réservé d'aspirer à la souffrance comme d'autres à la joie, — et d'y trouver la joie parfaite.

II

Les considérations qui précèdent, touchant la sensibilité des mystiques — la sensibilité est, nous l'avons vu, leur faculté maîtresse — seraient fort insuffisantes si l'on ne les complétait par une analyse des variations, si symptomatiques, de leurs états affectifs.

C'est un des caractères de la vie d'être rythmique, faite d'élans et de recueillements alternés. Ces oscillations prennent, dans la vie de nos sujets, une amplitude exceptionnelle, et la partagent en phases opposées.

Dans les moments où ils réalisent leurs « expériences », où ils perçoivent Dieu d'une perception directe, et par une sorte d' « attouchement spirituel[1] », ils éprouvent une impression de certitude qui exclut, à leurs yeux, toute possibilité d'illusion[2]. Cette certitude absolue s'est, à telle heure décisive, imposée aussi bien à l'esprit d'un Pascal qu'à l'âme d'une Angèle de Foligno ou d'une sainte Thérèse[3] ; et elle survit, chez tous les mystiques,

1. Saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. II, ch. XXIII; *Vive flamme*, str. 2, v. 2.

2. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXIII ; *Chât.*, 6es dem., ch. II, *in fine*.

3. « Certitude, certitude », — c'est le mot de Pascal après son « ravissement » du 23 novembre 1654. — « Lorsque je suis en oraison, écrit sainte Thérèse à saint Pierre d'Alcantara (*Lettres*, t. I, p. 16), et

aux occasions qui l'ont déterminée. Écrivent-ils, c'est sous la dictée de Dieu, et sur son ordre : et lui-même leur inspire, non seulement leurs pensées, mais jusqu'aux termes et aux comparaisons dont ils se servent[1].

A la certitude correspond ordinairement chez eux un état de ferveur intense. Ils sont comme transportés d'amour, et l'amour qui les possède est « dans un perpétuel mouvement[2] », leur suggérant sans cesse de nouveaux desseins et de nouveaux désirs. Rien ne leur pèse, ni ne leur coûte, ni ne leur paraît difficile. Leur cœur s'embrase et allume dans leur poitrine un inextinguible incendie ; ou bien il « distille comme un alambic[3] », et, de cette urne trop pleine, s'épanchent des larmes infiniment douces. En un mot, c'est l'heure de la joie, celle d'une ivresse qui s'exhale, dit sainte Thérèse, en

les jours où je jouis d'une douce tranquillité et où je ne pense qu'à Dieu, quand les plus savants et les plus saints hommes du monde s'assembleraient pour me convaincre que je suis dans l'erreur, qu'ils me feraient souffrir tous les tourments imaginables pour me contraindre à le croire... il me serait impossible d'en venir à bout... » — « Quand même on la mettrait en pièces, on ne lui enlèverait pas la persuasion que c'est Dieu qui lui parle et qui la conduit. » (Écrit attribué à saint Pierre d'Alcantara en faveur de sainte Thérèse ; cf. Ribera, *Vie de sainte Thérèse,* l. IV, ch. VII).

1. *Visions et instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno*, 2e prologue : « Elle reçut un ordre d'en haut, elle fut forcée et se rendit » ; Sainte Thérèse, *Vie,* ch. XXXIX : « Beaucoup de choses consignées ici ne sont pas tirées de ma tête ; elles m'ont été dites par ce Maître céleste » ; *Vie de la mère Marie de l'Incarnation* (ursuline), *Epître dédicatoire* : « L'esprit de grâce qui me conduit m'a fait produire ce qu'il lui a plu » ; Marie d'Agréda écrit, elle aussi, sur l'ordre du Très-Haut, qui lui donne six anges pour l'assister (*Cité mystique,* Introduction et 1re p., ch. I) ; « Écris... tout ce que je te dicterai », ordonne le Sauveur à Marguerite-Marie. — On citerait des affirmations analogues extraites des ouvrages de sainte Hildegarde, de sainte Elisabeth de Schœnau, de Mathilde de Magdebourg, de Suso, de Swedenborg, de Jacob Bœhme, — de tous les mystiques sans exception, à quelque confession qu'ils appartiennent.

2. Sainte Thérèse, *Vie,* ch. XXX.

3. *Chât.*, 6es dem., ch. VI.

« milles saintes folies[1] », et se traduit parfois à l'extérieur par des chants, des cris, des rires et des sauts; celle encore des suaves agonies, lorsque, décochée d'en haut, la flèche d'amour traverse l'âme avec la violence de la foudre, et la blesse d'une blessure à la fois douloureuse et délicieuse, et qui donne en même temps la mort et la vie[2].

*
* *

Ainsi, les mystiques ont connu de grandes joies; c'est même à eux qu'il faudrait demander le secret des plus ineffables délices que l'âme humaine ait goûtées jamais. Mais, ces moments divins, ils les payent bien cher. « Les tribulations par lesquelles Dieu fait passer les contemplatifs sont *intolérables*, dit sainte Thérèse... Aussi faut-il que Notre-Seigneur leur donne... un vin qui les enivre, afin qu'ils ne pensent pas à leurs souffrances et qu'ils puissent les supporter[3]. »

Aux périodes de certitude, de ferveur et de joie, succèdent chez eux des phases d'effrayante « sécheresse ». Une sorte de torpeur et d'ennui morne les envahit, un dégoût universel qui les rend inutiles à tout, incapables de tout, même de lire, même de former « la pensée ou le désir d'une bonne œuvre ». Ils perdent jusqu'au souvenir de Dieu, et son nom n'est plus pour eux qu'un son vague et dépourvu de sens[4]. Ils ne parviennent pas

1. *Vie*, ch. XVI.
2. *Chât.*, 6e dem., ch. II, XI.
3. *Chemin de la perf.*; ch. XX. — « Dieu, dit Mme Guyon, fait de ses amis comme la mer des vagues; elle les brise sur les rochers et les reprend dans son sein. »
4. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXX; *Chât.*, 6e dem., ch. I.

à fixer leur esprit, dont les divagations les excèdent ; à moins qu'ils ne tombent dans une « stupidité » qui les confond : « Il m'arrive aussi parfois, dit sainte Thérèse, de me trouver dans une sorte de stupidité, c'est le nom que je lui donne. Je ne fais ni bien ni mal ; je marche, comme on dit, à la suite des autres, n'éprouvant ni peine ni consolation, insensible à la vie comme à la mort, au plaisir comme à la douleur[1]... »

Encore ne sont-ce là que les formes bénignes de la « sécheresse ». Le plus souvent, elle s'aggrave de tourments et d'inquiétudes de toute sorte. Nos mystiques entrent dans de cruelles angoisses, dans d'inextricables perplexités. Ils roulent « de doute en doute, de crainte en crainte[2] » ; l'*esprit de vertige,* dit saint Jean de la Croix[3], « obscurcit leur intelligence, et la remplit de scrupules ». Au sentiment de certitude, qui les soutenait naguère, succède le sentiment opposé : ils se demandent s'ils ne sont pas victimes d'illusions, si leurs visions ne sont pas fausses, si toute leur oraison n'est pas « une chimère[4] ». Et ils sont hantés de conceptions délirantes, s'imaginant « être, par leurs péchés, la cause de tous les maux et de toutes les hérésies qui affligent le monde[5] ». Le Dieu de bonté qu'ils adoraient ne leur apparaît plus que comme un tyran cruel, un ennemi implacable, « armé pour mettre tout à feu et à sang[6] ». Des pensées de colère et de haine les obsèdent. Leur foi

1. *Vie,* ch. xxx.
2. *Ib.,* chap. xxx.
3. *Nuit obscure,* l. I, ch. xiv.
4. Sainte Thérèse, *Vie,* ch. xxxiii ; cf. Marguerite-Marie, *Autobiographie* : « Moi qui avais eu toute ma vie la crainte d'être trompée et de tromper les autres... »
5. Sainte Thérèse, *Vie,* ch. xxx.
6. *Ib.*

même semble défaillir ; ces dogmes, pour la défense desquels ils donneraient leur vie, ils sont tentés de les rejeter comme absurdes. « Toutes leurs pensées sont traversées par d'affreux blasphèmes, suggérés à l'imagination avec tant de violence, que parfois même leur bouche semble les proférer[1] » ; en même temps, leurs sens sont troublés par « de violentes et abominables révoltes ». A la suite de tant d'assauts répétés, ils tombent dans un état avoisinant le désespoir : ils se persuadent — comme il arriva à l'ardente Angèle de Foligno, à saint François de Sales et à M. Olier — que leur perte est résolue et qu'ils sont voués à la damnation éternelle. Quelques-uns, ne pouvant se faire à l'idée d'être haïs de leur Dieu, en viennent à des tentatives de suicide : une sainte Madeleine de Pazzi saisit un couteau pour se l'enfoncer dans la poitrine ; un saint Ignace, une mère Marie de l'Incarnation méditent de se jeter du haut de leur fenêtre : un Père Surin va jusqu'à l'acte, et, dans sa chute, se casse le col du fémur[2]...

Ce martyre, que souffrent, plus ou moins cruel, plus ou moins complet, les mystiques, pendant leurs « sécheresses », commence à des époques variables de leur vie spirituelle et se prolonge, suivant les individus, plus ou moins longtemps. Sainte Thérèse accuse des crises d'une durée de deux ou trois semaines[3], et ces crises allèrent s'apaisant vers la fin de sa carrière[4]. Sainte

1. *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV.
2. Le P. Surin fut, comme on sait, le principal exorciste des ursulines de Loudun. Bossuet (*Préface sur l'instruction pastorale de M. de Cambrai*) le qualifie d' « homme consommé dans la spiritualité... incomparable sur les épreuves ». Cf. *Histoire abrégée de la possession des Ursulines de Loudun et des peines du P. Surin*, Paris, 1828.
3. *Vie*, ch. XXX.
4. *Ib.*, ch. XL ; *Chât.*, 7e dem., ch. III.

Chantal, au contraire, vécut ses sept ou huit dernières années dans une agonie morale ininterrompue, qui ne cessa qu'un mois avant sa mort :

Son âme, nous dit son historien[1], fut abandonnée à tant de peines intérieures et de si cruelles qu'elle ne se connaissait plus elle-même. Elle n'osait ni baisser les yeux sur son intérieur, ni les relever vers Dieu. Son âme lui apparaissait souillée de péchés, noire d'ingratitude, défigurée, horrible à voir... Si l'on excepte les pensées d'impureté dont elle ne fut jamais assaillie, il n'y a pas de mauvaises idées dont son esprit ne fût rempli, pas d'actions détestables qui ne se présentassent à son imagination. Les doutes sur les plus adorables mystères, les blasphèmes contre les plus miséricordieux attributs de Dieu, les plus abominables jugements sur le prochain se disputaient son imagination. Elle disait que son esprit était comme un grand parc où circulaient en liberté de hideux reptiles, sans qu'elle pût ni les détruire ni les chasser. Aussi, quand elle parlait de ses peines, de grosses larmes coulaient le long de ses joues. La nuit, on l'entendait soupirer comme un malade à l'agonie. Le jour, elle en oubliait le boire et le manger. Et ce qu'il y avait de plus affreux, c'est qu'au milieu de ces tentations il lui semblait que Dieu l'avait abandonnée ; il ne la voyait plus ; il ne se souciait plus d'elle. Elle lui tendait les bras, mais comme l'on fait dans les ténèbres à un ami disparu. Ou plutôt, Dieu était plus qu'absent pour elle ; il était ennemi, il la repoussait. Vainement essayait-elle, pour calmer son effroi, de se rappeler ces images aimables de pasteur et d'époux ou d'ami sous lesquelles elle se l'était représenté si souvent ; dès qu'elle pensait à Dieu, elle le voyait apparaître comme un juge irrité, comme un maître méprisé et demandant vengeance...

... Elle ne pouvait plus entendre parler d'une peine sans en souffrir, ni entendre nommer un péché sans s'imaginer qu'elle le commettait...

1. Bougaud, *Histoire de sainte Chantal*, ch. XXXII.

Rien ne peut donner une idée de la violence des tentations qui assaillirent la mère de Chantal dans les dernières années de sa vie. « Voyez-vous, mes filles, disait-elle, je suis maintenant réduite à un tel point, que rien de tout ce monde ne peut me donner de soulagement, sinon ce seul mot : LA MORT. Je furete partout dans mon esprit pour voir combien mes père, grand-père et aïeux ont vécu, afin de donner du soulagement à mon âme par la pensée que je n'ai plus guère à rester dans ce monde... »

... Son mot ordinaire était « qu'il se falloit sacrifier à la vie, comme autrefois les martyrs se sacrifioient à la mort ».

On trouve dépeintes dans cette page, comme en un tableau d'après nature, la plupart des souffrances mystiques. Mais la description que j'ai entrepris d'en donner serait incomplète, si je ne signalais les états extrêmes où elles aboutissent parfois. Il arrive qu'à la suite d'assauts répétés, la force de résistance du sujet s'épuise et que sa raison fléchisse. Il tombe alors dans la mélancolie. La mélancolie (au sens médical du mot) est caractérisée, comme on sait, par une augmentation des phénomènes inhibitoires, par un état de complète atonie intellectuelle et physique[1]. Or, dans les cas extrêmes dont je parle, cette loi d'inhibition se vérifie. On constate, chez les mystiques, l'abolition des phénomènes moteurs. J'emprunte à l'historien du P. Surin[2] ces lignes décisives :

... S'il voulait prendre quelque nourriture, les démons... souvent l'en empêchaient ; s'il voulait boire, ils lui arrêtaient le bras ; il a été longtemps sans pouvoir lire et près de vingt ans sans pouvoir se vêtir ni se déshabiller,

1. Dr G. Dumas, *Les états intellectuels dans la mélancolie.*

2. Boudon, *L'homme de Dieu en la personne du P. J.-J. Surin,* part. III, ch. x.

étant pour ce sujet obligé de coucher tout vêtu ; il est demeuré muet durant huit jours, sans pouvoir dans ce temps-là se confesser que par signes... Enfin il fut réduit dans une telle extrémité qu'il ne pouvait pas même marcher; qu'à peine avait-il l'usage de ses mains ; jusque-là même que, pendant environ quinze ans, il ne pouvait pas regarder distinctement les choses...

M. Olier, le fondateur du séminaire de Saint-Sulpice, nous donne le spectacle d'infirmités analogues. Lui aussi devient incapable, à un moment donné, de marcher et de manger ; il ne sait plus ni lire ni écrire. Et chez lui, comme, du reste, chez le P. Surin, l'abolition des phénomènes moteurs coïncide avec un état de complet ralentissement intellectuel, caractéristique de la mélancolie confirmée :

Ce que la bonté de Dieu avait fait relativement aux facultés corporelles, elle le fit aussi — nous dit-il dans le tableau fort intéressant qu'il a tracé de ses peines [1] — par rapport aux facultés spirituelles de mon âme, et cela me laissa dans des langueurs, des stupidités et des hébétements qui ne se peuvent comprendre que par ceux qui les ont éprouvés... Mon esprit était alors enveloppé d'une telle obscurité que je ne me ressouvenais de rien ; je ne pouvais rien apprendre, et il y avait tant de confusion et de ténèbres dans mon intelligence que je ne voyais absolument rien ; je ne savais même pas ce que je disais ; j'entendais parler le monde comme ferait un sourd, sans rien retenir ni comprendre ; je ne pouvais exprimer aucune pensée, même des choses que j'avais comprises autrefois ; je cherchais dans mon esprit et je ne trouvais rien ; souvent la pensée se présentait, et puis se retirait aussitôt, en sorte que, commençant à l'exprimer, je ne savais plus où j'en étais... J'étais tellement entrepris que je ne pouvais dire un mot ; je demeurais tout interdit et l'es-

1. Cf. Faillon, *Vie de M. Olier*, part. I, l. VII.

prit suspendu, à peu près comme l'on voit des insensés en compagnie, qui, entendant parler, ne conçoivent ni ne répondent rien, et demeurent hébétés en regardant le monde... Je me souviens encore que j'étais réduit à une telle extrémité que de ne pouvoir écrire; m'efforçant parfois de le faire, je demeurais des heures entières à écrire deux ou trois lignes, et encore était-ce tout de travers... Je ne pouvais exposer les matières sur lesquelles j'aurais voulu consulter, ne retenant rien, et ne comprenant pas davantage... J'étais surtout alors obligé de me faire conduire par mon domestique dans les rues, ayant toujours le malheur d'oublier mon chemin, à cause de cet affaiblissement d'esprit qui accompagnait mes peines[1].

III

Donc, les mystiques passent des joies suprêmes aux suprêmes tristesses et à d'intolérables souffrances. Ils connaissent parfois des douleurs et des délices simultanées : mais il est rare qu'ils atteignent à la stabilité, à l'équilibre. En un mot, les oscillations des états affectifs prennent chez eux, ainsi que je l'ai dit, une amplitude exceptionnelle.

Le fait dûment constaté, il s'agit de l'expliquer. La théologie en donne une explication très nette.

Les mystiques sont-ils dans la certitude, la ferveur et la joie, — c'est que Dieu les traite en enfants chéris... et débiles, et les nourrit du lait des consolations sensi-

1. Toutes les biographies de mystiques se ressemblent ; et l'on retrouve, au début de sa vie religieuse, chez le P. Hecker, fondateur des Paulistes américains, — un mystique pourtant bien moderne, et, à certains égards, bien *yankee* — des symptômes analogues du ralentissement psychique (*Le P. Hecker,* par le P. W. Elliott, Paris, 1897, pp. 196-200).

bles, incapables qu'il les voit de tolérer dès l'abord « la nourriture forte et substantielle des souffrances et de la croix de son Fils[1] ».

La sécheresse et les tribulations de toute sorte succèdent-elles aux « consolations », — c'est encore un effet de l'intervention divine. Et ici se place la théorie des *purgations* ou *purifications passives,* ou, pour parler le langage de saint Jean de la Croix, celle des *deux nuits* de l'âme, théorie longuement, mais, en général, fort inexactement exposée dans les traités de mystique. Je la résume en quelques lignes.

L'effort humain, disent les théologiens, peut quelque chose pour l'épuration de l'âme, et il est des purifications *actives*, dues à l'industrie et au travail d'un chacun. Mais ces purifications restent fatalement incomplètes et superficielles ; et quand Dieu choisit une âme pour se communiquer à elle par le moyen de l'union mystique, il faut, de toute nécessité, qu'il prenne le soin de la dégager lui-même et progressivement[2] — par une série d'épreuves spéciales dont il est le seul dispensateur — « de la servitude des *sens* et des illusions de l'*esprit* ». Ces purifications, indépendantes de l'effort humain, sont qualifiées de *passives* ; et elles sont à deux degrés.

La purification des *sens* porte sur toute la partie sensible de l'homme. Elle consiste essentiellement

1. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel,* l. II, ch. XXI ; *Nuit obscure,* l. I, ch. I.

2. « Saint Paul, tout en un moment, fut purgé d'une purgation parfaite, comme furent aussi sainte Catherine de Gennes, sainte Madeleine, sainte Pélagie, et quelques autres : mais cette sorte de purgation est toute miraculeuse et extraordinaire en la grâce... » (*Introduction à la vie dévote,* Ire p., ch. v).

— et en dehors de certaines tribulations accessoires telles que maladies, tentations, perte des biens matériels, etc. — dans la soustraction de toute dévotion sensible. Les « consolations » ont leurs inconvénients et leurs dangers ; elles engendrent, comme l'explique saint Jean de la Croix [1], l'orgueil, la gourmandise, l'avarice, la luxure spirituelles : aussi Dieu prend-il soin d'en sevrer les âmes qu'il prédestine aux grâces mystiques. Il met ces âmes dans la « sécheresse » et les rend inaptes à se servir, « comme elles faisaient, de l'imagination pour s'exciter et s'émouvoir [2] » ; il les dégoûte des créatures, et, d'autre part, les prive de l'attrait qu'elles avaient pour les choses divines, ne leur laissant de lui qu'un souvenir confus, mais persistant et douloureux. En un mot, il les éprouve et, par le moyen de ces épreuves, opère la mortification et la purification de leurs appétits. Cette purification est une *nuit*, en ce qu'elle fait le vide et l'obscurité chez ceux qui la subissent, et dérobe, pour ainsi dire, à leur vue, tout objet sensible [3] ; mais une nuit qui est aussi une lumière : *et nox illuminatio mea in deliciis meis*, dit le Psalmiste [4] ; il faut y voir, en effet, la forme élémentaire et douloureuse de l'union mystique [5].

La *nuit de l'esprit*, qui succède parfois à la *nuit des sens* et correspond aux états mystiques les plus élevés, mérite, encore plus que celle-ci, l'épithète de

1. *Nuit obscure*, l. I, ch. II-VII.
2. *Ib.*, ch. IX.
3. *Montée du Carmel*, l. I, ch. II, III.
4. Ps. CXXXVIII, 11. — C'est là un texte que les mystiques aiment à citer.
5. Cf. Aug. Poulain, *La mystique de saint Jean de la Croix*, Paris, 1893.

lumineuse. Elle consiste essentiellement en ce que l'âme, à mesure qu'elle pénètre plus avant dans l'intimité divine, est illuminée d'une clarté qui *l'aveugle* en *l'éblouissant,* comme le soleil fait du hibou[1]. Cet éblouissement est une torture indicible : « Le sens et l'esprit souffrent comme s'ils étaient oppressés d'un immense fardeau... et ils tombent dans une agonie si cruelle que la mort paraît alors un véritable soulagement[2] ». D'autant qu'aveuglée par rapport à Dieu — elle ne l'entrevoit que dans une obscurité sillonnée d'éclairs — l'âme devient effroyablement clairvoyante par rapport à elle-même : toutes ses plaies, toutes ses taches lui apparaissent, démesurément grossies, comme dans un miroir étincelant. Elle se prend à se haïr ; elle se croit haïe de Dieu ; et elle entre dans une espèce d'enfer où achèvent de se consumer, comme en un creuset, ses plus secrètes, ses plus impalpables souillures[3]. Elle en sortira définitivement purifiée, et prête à recevoir, dans toute sa netteté, l'impression divine.

*
* *

Il va sans dire que les psychologues ne s'accordent pas avec les théologiens pour admettre que les oscillations du niveau mental soient déterminées, chez les mystiques, par des interventions surnaturelles.

Selon Murisier, « le sens général du corps joue un rôle considérable dans leur vie », et l'instabilité dont ils se plaignent n'est que l'effet des « variations de la

1. *Nuit obscure,* l. II, ch. v ; cf. sainte Thérèse, *Vie,* ch. xx, *in fine.*
2. *Ib.,* l. II, ch. v.
3. *Ib.,* l. II, ch. x.

conscience organique ». « Suivant que le ton de la vie s'élève ou s'abaisse, ajoute-t-il, nous sommes modifiés au fond de notre être à tel point que tout paraît transformé autour de nous » ; et « la misère, l'inquiétude, la tristesse de l'âme proviennent souvent de l'indisposition de l'organisme ». — C'est aussi l'opinion de Godfernaux [1]. La vie mystique a, d'après lui, « pour base constante une série de faits organiques ou cénesthésiques, traduits dans la conscience par des états affectifs et des représentations mentales correspondantes... Ces faits organiques... peuvent se ramener à une hyper ou à une hypotension de l'énergie vitale. Les états affectifs varient comme cette tension ; on possède Dieu plus ou moins, on est plus ou moins privé, selon qu'elle est plus ou moins intense... La série descendante, où le ton vital est au-dessous de la normale, va de la tristesse légère, sans cause apparente, jusqu'à l'abandon, la désolation, la « privation » totale, la stupeur noire, l'enfer spirituel... La série ascendante comprend les états d'hypertension : elle va du simple état de béatitude passagère, de joie fugitive et sans cause, jusqu'à l'extase pure ». Et il définit le mystique : « un être chez qui les états d'hypertension prédominent ».

Cette interprétation des variations affectives chez les mystiques est fondée sur la théorie moderne de l'émotion, théorie dite de James-Lange [2]. — La joie et la tristesse sont inséparables, comme on sait, de certaines manifestations physiologiques. Dans la joie, l'on con-

1. *La psychologie du mysticisme* (*Revue philosophique*, février 1902).
2. Sur cette théorie, que je me borne à résumer, voy. Ribot, *Psychologie des sentiments*, Ire p., ch. VII ; G. Dumas, *La tristesse et la joie*, ch. IV, IX, et son introduction à la *Théorie de l'émotion* de W. James.

state l'accélération de la nutrition, de la circulation, de l'activité respiratoire ; dans la tristesse, la constriction des vaso-moteurs, l'abaissement de la respiration, le ralentissement de la nutrition. Ces manifestations physiologiques, qui passaient pour des *effets*, sont, en réalité, des *causes*. Il ne faut pas dire : je pleure parce que je suis triste, je tremble parce que je suis effrayé ; mais bien : je suis triste parce que je pleure, effrayé parce que je tremble. L'émotion, en un mot, doit être considérée comme un phénomène de nature physiologique et non psychique ; et il n'y faut voir que le retentissement dans la conscience de certains états de l'organisme. « Rétablissez la circulation dans le cerveau et dans le corps tout entier, rendez... la chaleur aux tissus, la tonicité aux muscles, que restera-t-il de la tristesse ? Absolument rien que le souvenir de la cause qui l'a produite » ; une injection de sérum fait actif et gai tel individu déprimé ; et souvent telle représentation « qui nous paraissait pénible avant le déjeuner (alors que le pouls est à l'état d'hypotension) nous paraît indifférente après le repas (à la période d'hypertension)[1] ».

*
* *

La théorie de James-Lange se borne, remarquons-le, à constater des faits, et, en réalité, elle n'explique rien. La grosse difficulté sera toujours de savoir, dit M. Georges Dumas, pourquoi — dans les cas normaux, ceux où la tristesse et la joie sont postérieures à des représentations mentales — tel ou tel état vaso-moteur

1. *La tristesse et la joie.*

s'associe à telle idée, à telle perception, à telle image ; comment et par quel processus « telle représentation arrive à déterminer dans le cerveau, et, par le cerveau, dans le corps », les modifications organiques plus haut signalées.

Cette observation faite en passant, l'on ne peut nier — pour en revenir aux mystiques — que chez eux, comme chez le reste des humains, les oscillations des états affectifs ne soient commandées par des variations d'ordre physiologique. Au besoin, ils en témoigneraient les premiers. Sainte Thérèse attribue, au moins e partie, ses « sécheresses » à son peu de santé, aux « grandes souffrances qu'elle endure » ; et elle dit, parlant de certains états d'abattement : « Très souvent cela ne vient que de l'indisposition du corps. C'est une vérité que m'ont apprise, tant l'expérience et l'observation, que des personnes spirituelles avec qui j'en ai conféré... Tant que la pauvre âme est prisonnière de ce corps mortel, elle participe à ses infirmités. *Victime des changements du temps et de la révolution des humeurs*, elle se voit souvent, sans qu'il y ait de sa faute, dans l'impuissance de faire ce qu'elle veut ; elle n'est propre, ce me semble, qu'à souffrir de toutes manières[1] ».

Les mystiques n'échappent donc pas à la loi qui met l'esprit sous la dépendance du corps. Cependant — il est essentiel de le noter — la théorie de James-Lange ne se vérifie, en ce qui les concerne, que de façon très imparfaite. L'extase est, en général, inséparable d'un sentiment de béatitude intense[2] ; elle ne s'en accom-

1. *Vie*, ch. XI.
2. En général seulement, car il y a des extases douloureuses, et, dans presque toutes, la béatitude est mêlée de douleur.

pagne pas moins, chez tous les sujets, de l'ensemble des phénomènes physiologiques qui, normalement, devraient déterminer la tristesse : vaso-constriction périphérique et cérébrale, ralentissement et parfois arrêt de la respiration et de la circulation. Qu'est-ce à dire, sinon que la théorie de James-Lange n'est pas assez compréhensive et ne s'applique pas à toutes les émotions. Rien d'étonnant, au surplus, puisque l'on constate chez les mystiques une interversion déconcertante de tous les appétits humains, à ce qu'ils ressentent joie et tristesse dans des conditions différentes de celles, voire même opposées à celles où les ressent le commun des hommes.

CHAPITRE III

ÉROTISME ET MYSTICISME

I. — Théories de Krafft-Ebing, de Max Nordau, de James H. Leuba touchant les relations du mysticisme avec l'érotisme. — Critique de ces théories.

II. — Les mystiques sont-ils atteints de manie érotique? Atrophie sexuelle de certains d'entre eux; attitude des autres au regard des émotions sexuelles. — Sont-ils des érotomanes? Leur érotisme verbal; comment il y a lieu de l'interpréter.

Ces êtres maladifs sont-ils des malades? Et, s'ils le sont, quelle est la maladie qui détermine chez eux les phénomènes et les états caractéristiques du mysticisme? — Ce problème pathologique, lequel, on le verra, se ramène à peu près exclusivement à celui de savoir si les phénomènes et les états mystiques relèvent ou non de l'hystérie[1], ne sera pas abordé dans le présent chapitre. L'on n'y traite, à titre de contribution préliminaire à la pathologie des mystiques, que des relations éventuelles du mysticisme avec l'érotisme.

I

L'aliéniste Krafft-Ebing pose en principe, dans sa *Psychopathia sexualis*, que « la vie sexuelle est le

1. L'on trouvera à la fin de ce volume (Appendice, n° III) une étude sur le cas, choisi comme typique et particulièrement « représentatif », de sainte Thérèse.

facteur le plus puissant de l'existence individuelle et sociale », que « toute l'éthique et peut-être en grande partie l'esthétique et la religion en dépendent ». Et, à l'appui de cette thèse, il établit, entre l'instinct sexuel et l' « instinct religieux », un ingénieux rapprochement. De même, dit-il, que l'instinct religieux se décompose en un sentiment de *dépendance*, auquel vient s'adjoindre un sentiment d'*amour* ; de même l'instinct sexuel est fait d'amour et de soumission illimitée à l'endroit de l'objet aimé. L'amoureux et le croyant prétendent également à la félicité infinie, et, poursuivant des fins qu'ils ignorent, aspirent également à se perpétuer, l'un sur la terre, l'autre dans l'au delà. Tous deux sont possédés d'un même besoin d'offrir des sacrifices, voire de s'offrir en sacrifice à l'objet aimé. Et l'instinct religieux, comme l'instinct sexuel, dégénère, soit en cruauté, soit en un besoin maladif de s'humilier et de souffrir : l'un s'exaspérant, dans ses perversions, jusqu'aux excès du fanatisme ou de l'ascétisme ; l'autre jusqu'au sadisme, avide de sang répandu et de tortures infligées, ou jusqu'au *masochisme*[1], qui se fait une volupté des témoignages les plus avilissants de soumission. Enfin,

1. Cette qualification est empruntée au nom du romancier Sacher-Masoch, dont les ouvrages traitent de ce genre de perversion (Krafft-Ebing, traduction Laurent et Csapo, pp. 121, 177, à la note). — Parmi les masochistes célèbres, on peut citer J.-J. Rousseau, lequel, fouetté, à l'âge de huit ans, par Mlle Lambercier, trouva, dit-il (*Confessions*, 1re p. l. I) « dans la douleur, dans la honte même, un mélange de sensualité qui lui avait laissé plus de désir que de crainte de l'éprouver derechef par la même main ». Il ajoute que, quand il fut devenu un homme, « son ancien goût d'enfant, au lieu de s'évanouir, s'associa tellement à l'autre qu'il ne put jamais l'écarter des désirs allumés par ses sens » : « N'osant jamais déclarer mon goût (d'être fouetté) je l'amusois du moins par des rapports qui m'en conservoient l'idée. Etre aux genoux d'une maîtresse impérieuse, obéir à ses ordres, avoir des pardons à lui demander, étoient pour moi de très douces jouissances... »

les deux instincts, analogues « en ce qui touche la nature et le quantum de l'excitation », peuvent se substituer l'un à l'autre, s'exalter en des extases similaires[1], parfois simultanées, en des manifestations délirantes qui s'associent presque toujours[2].

Cette théorie d'une étroite connexité entre l'instinct sexuel et l'instinct religieux, plus spécialement entre le mysticisme et l'érotisme, est aussi celle de Max Nordau. Il distingue, nous le savons déjà, deux formes de mysticisme, se rapportant, la première à un état de dépression de la volonté, à l'incapacité, pour le sujet, de contrôler ses associations d'idées ; l'autre à l' « hyperexcitabilité maladive de quelques centres cérébraux ». Ces deux formes de mysticisme ont, suivant lui — la seconde surtout — « une teinte érotique nette » :

Chez l'homme sain, dit-il, les centres sexuels sont les seuls qui, conformément à leur fonction, sont différenciés, organisés de telle sorte qu'ils n'exercent pas une activité uniforme et constante ; mais, la plus grande partie du temps, ils se reposent complètement et emmagasinent de grandes quantités de matières nutritives, pour les désagréger ensuite soudainement, d'une façon en quelque sorte explosive. Chaque centre nerveux qui travaillerait ainsi nous procurerait des sensations de volupté, mais il n'y a justement pas chez l'homme sain, en dehors des centres sexuels, d'autre centre

1. Cf. H. Delacroix, *Remarques sur « Une mystique moderne, »* *Archives de Psychologie*, t. XV, déc. 1915 : « Les deux émotions (extatique et érotique) « reposent... sur un schème affectif commun : au début une période de tension et d'excitation ; agitation, résistance et attirance, résistance et désir ; puis contact, pénétration, intimité ; rassasiement, assouvissement total ; enfin détente, langueur, fatigue, bien-être ».

2. Ball, *La folie érotique* : « Très souvent, la folie érotique s'associe au délire religieux ; *les grands mystiques d'autrefois nous en ont offert des exemples*, et nous rencontrons souvent dans nos asiles des cas absolument analogues ».

qui aurait à travailler ainsi, pour répondre aux buts de l'organisme. Chez le dégéneré, au contraire, quelques centres cérébraux morbidement surexcités travaillent de cette façon, et les ravissements qui accompagnent leur activité explosive sont plus puissants que les sensations de volupté, dans la mesure où les centres cérébraux sont plus sensibles que les centres rachidiens subalternes... Les grands extatiques, une sainte Thérèse, un Mahomet, un Ignace de Loyola, sont absolument dignes de foi quand ils assurent que les voluptés qui accompagnent leurs extases ne sont comparables à rien de terrestre, et sont presque au-dessus des forces d'un mortel. Cette remarque prouve qu'ils ont conscience aussi de la douleur aiguë qui accompagne la désagrégation dans les cellules cérébrales surexcitées, et qu'une analyse attentive discerne dans chaque sensation voluptueuse très forte. La circonstance que la seule sensation organique normale à nous connue, qui soit semblable aux sensations de l'extase, est la sensation de la volupté, explique que les extatiques relient par l'association d'idées des représentations érotiques à leurs aperceptions extatiques ; ils interprètent l'extase elle-même comme une espèce d'acte d'amour supra-terrestre, comme une union d'espèce indiciblement élevée et pure avec Dieu ou la sainte Vierge [1].

De son côté, M. James H. Leuba, dans son étude sur « les tendances fondamentales des mystiques chrétiens [2] », signale, en premier lieu, leur tendance « à la jouissance organique », et les qualifie d'érotomanes [3]. Il

1. *Dégénérescence,* t. I, p. 115. Paris, F. Alcan.
2. *Revue philosophique,* juillet-novembre 1902.
3. J'avais contesté l'exactitude de cette qualification dans un article, *L'Erotomanie des mystiques chrétiens*, publié dans la *Revue philosophique* (octobre 1903) et que je reproduis ici, non sans y avoir apporté de profondes modifications. M. le professeur Leuba m'a répondu (même revue, janvier 1904) que j'avais involontairement dénaturé sa pensée, et il m'a rappelé avoir dit explicitement que « la tendance à la jouissance organique ne ferait pas à elle seule un mystique chrétien » ; des érotomanes, oui, ajoute-t-il, « mais pas plus que des ascètes, pas plus que des âmes avides de justice et de pureté ». Je lui donne acte bien

y a chez eux, dit-il, un « débordement d'énergies sexuelles qui, ne trouvant pas leur issue ordinaire, s'égouttent en sourdine » et « produisent ces douleurs ineffables, ces pâmoisons languissantes, ces fureurs *(sic)* brûlantes qui pimentent la vie des saints ». Les mystiques d'ailleurs se rendent mal compte de ce qui se passe en eux, et ils repousseraient comme sacrilège l'idée de la participation des « organes condamnés » à leurs délices spirituelles. Cette participation n'en est pas moins certaine. « L'organisme sexuel peut entrer en activité et donner lieu à une jouissance intense sans que le sujet se rende compte de son origine... Toute émotion tendre, toute jouissance tendent, en vertu des relations qui existent entre les diverses parties du système nerveux, à éveiller les centres sexuels... Elles sont nombreuses, les femmes chez lesquelles une douce activité des centres sexuels ajoute une pointe d'exaltation à la jouissance que leur procure à certains moments un beau paysage, de la musique, une émotion maternelle, etc... Si le voile qui maintient le secret venait à se lever, tant de saintes émotions et de pures joies se trouveraient entachées par la participation des organes sexuels ...»

* * *

Le rapprochement qu'établit Krafft-Ebing entre l'instinct sexuel et l'instinct religieux a une incontestable valeur ; et, sans tomber pour cela dans les exagérations

volontiers de cette rectification. Il n'en reste pas moins qu'il tient les mystiques comme étant *aussi* des érotomanes (dans le sens spécial qu'il donne au mot). C'est la seule qualification que je discutais, c'est la seule que je discute en ce moment.

de Freud et de son école[1], l'on est en droit d'affirmer que William James va beaucoup trop loin lorsqu'il nie qu'il y ait plus de relations entre la religion et la sexualité qu'entre la religion et, par exemple, la fonction digestive[2]. Ce seul fait que les deux éléments (amour et dépendance) dont se compose l'instinct sexuel, se retrouvent identiques dans l'instinct religieux, a une signification probante.

Krafft-Ebing, toutefois, s'en exagère la portée. L'élément primordial de l'instinct sexuel, c'est l'amour, au lieu que l'instinct religieux, envisagé dans sa forme primitive, paraît se rattacher exclusivement au sentiment de la dépendance : l'amour ne s'y incorpora, si l'on peut dire, qu'accessoirement et à une date relativement récente, quand l'homme, libéré de ses terreurs premières, conçut la possibilité d'entrer avec ses dieux dans des rapports de reconnaissance et d'affection réciproques. Les deux instincts, en un mot, n'évoluent pas de même, ils combinent leurs éléments constitutifs dans des proportions opposées ; et il suit de là que leurs manifestations normales ou pathologiques ne sauraient être interprétées, bien que très analogues en apparence, comme relevant des mêmes causes. Il n'y a, par exemple, qu'une analogie toute superficielle entre les excès du fanatisme et de l'ascétisme, d'une part, et, d'autre part, ceux du sadisme et du masochisme : l'impulsion au sacrifice, commune à l'amoureux et au croyant, et qui dégénère en cruauté, répondant, chez celui-ci, à une idée primitive de contrainte magique, puis d'al-

1. Sur le *pansexualisme* de Freud, voy. E. Régis et A. Hesnard, *La psychoanalyse des névroses et des psychoses,* Paris, F. Alcan, 1914.
2. *L'Expérience religieuse,* ch. I.

liance avec la divinité ou bien encore d'expiation, — chez celui-là au seul désir de plaire et de donner à l'objet aimé des gages de son amour.

Mais l'on se prévaut de l'ordinaire connexité que l'on observe entre le délire sexuel et le délire religieux. — Il est facile de répondre que « la teneur d'un délire ne fournit au diagnostic aucune indication précise [1] » : c'est sa genèse et son évolution qu'il faut considérer ; que le délire religieux ne correspond à aucune lésion cérébrale déterminée ; qu'il n'est pas une entité morbide, mais une simple forme délirante, se rattachant à de certaines habitudes d'esprit et, le plus souvent, à des idées de persécution ou de grandeur ; que, par suite, l'on ne peut rien conclure de son association avec le délire sexuel.

Il n'y a non plus aucun argument à tirer d'une comparaison entre l'extase mystique et l'orgasme vénérien. La théorie érotogénique de l'extase [2] a pour elle de certaines apparences, mais elle attribue aux émotions sexuelles, susceptibles de s'associer à n'importe quelle autre émotion vive, une spécificité qui ne leur appartient pas. Il y a de plus — je réponds ici à Max Nordau — opposition complète entre le processus extatique, processus de simplification, de « rétrécissement » psychique, et la « désagrégation explosive » en quoi consiste le mode de fonctionnement normal des centres sexuels. Les mystiques, à coup sûr, goûtent dans l'extase d'ineffables délices, et se servent, pour les exprimer, du lan-

1. Magnan, *Leçons cliniques sur les maladies mentales*, 2e série, 1re leçon.

2. Sur cette théorie, « qui assimile l'extase mystique à une extase sexuelle mal interprétée et qui ramène toute la religion à des déviations de l'instinct génital », voir les remarques de M. Flournoy (*Une mystique moderne. Archives de psychologie*, t. XV, mai 1915).

gage de l'amour. Mais je m'expliquerai bientôt au sujet de ce langage et de l'interprétation qu'il y a lieu d'en donner.

Je viens à M. Leuba, et constate que sa définition de l'érotomanie est trop large et trop vague pour rester caractéristique[1]. Il est possible que, comme il le veut, toute émotion tendre éveille, en une certaine mesure, les centres sexuels, et que l'organisme sexuel ait sa part dans les joies que nous dispensent, par exemple, la musique ou la poésie, et jusque dans les plus chastes épanchements de l'amour maternel ou de l'amour filial. Seulement, s'il en est ainsi, la qualification d'érotomanes (au sens que lui donne notre auteur) ne peut plus être réservée à telle catégorie spéciale d'individus : on devra l'appliquer à tous les hommes, par cela seul qu'ils ont un corps et qu'à chacun de leurs états de conscience correspond un état somatique approprié.

II

Mais la qualification a, dans le vocabulaire médical, un sens précis et tout différent de celui qu'on vient de lui voir attribué. Et l'on peut se demander si, dans ce sens médical, elle ne convient pas aux mystiques.

Les aliénistes distinguent l'*érotomanie* de la *manie érotique*, dont la nymphomanie et le satyriasis sont les formes extrêmes. « L'érotomanie, dit Esquirol[2], diffère essentiellement de la nymphomanie et du saty-

1. Il la définit « la capacité de satisfaire les instincts sexuels sans l'intervention de l'acte normal. »
2. *Des maladies mentales,* 1838, t. II, p. 32.

riasis. Dans celles-ci, le mal naît des organes reproducteurs, dont l'irritation rejaillit sur le cerveau ; dans l'érotomanie, l'amour est dans la tête : le nymphomane et le satyrisiaque sont victimes d'un désordre physique ; l'érotomaniaque est le jouet de son imagination. L'érotomanie est à la nymphomanie et au satyriasis ce que les affections vives du cœur, mais chastes et honnêtes, sont au libertinage effréné ».

*
* *

Que les mystiques soient atteints de manie érotique, personne ne le prétendra.

Quelques-uns d'entre eux se flattent de n'avoir jamais ou presque jamais connu les vexations de la chair[1]. Témoin sainte Thérèse qui, lorsque ses filles la consultaient à ce sujet, se récusait, paraît-il, faute d'expérience[2]. — « Après avoir vécu quelque temps dans la religion, nous dit l'historien de la mère Agnès de Jésus[3] (1602-1634), elle expérimenta une fois ce qui arrive aux personnes de son sexe, et qu'elle ignorait

1. Magnan les qualifierait de *cérébraux antérieurs* ou *psychiques*. (*Leçons cliniques*, t. I, p. 327 ; II, p. 52). Chez les cérébraux antérieurs, dit-il, la moëlle n'agit point, l'instinct de la génération est aboli. Le cérébral antérieur « reste cantonné en pleine région frontale, dans le domaine de l'idéation... Il n'a pour son idole que de chastes et respectueux hommages... c'est l'amour sans désirs vénériens, en dehors de toute préoccupation charnelle... »

2. *Acta*, n° 1265 : « Nunquam beata Teresia tentationes carnis experta fuit, illasque omnino ignoravit. Ex quo non semel evenit, quod cum aliquæ moniales carnis stimulis vexatæ, illam pro remedio consequendo consulerent, illis respondere solebat quod aliam personam consulerent : quia ipsa in hac materia consilium dare non valebat ; cum hujusmodi motus, Dei misericordia, nunquam passa fuisset, ac proinde cujusmodi essent ignoraret. » Cf. *Relation I au P. Rodrigue Alvarez* : « elle demeure dans un oubli absolu de son corps ».

3. *Vie*, par M. de Lantages, éd. revue par l'abbé Lucot, t. II, p. 76.

entièrement jusqu'alors. Aussitôt qu'elle s'en aperçut, elle se prosterna devant son divin Époux et lui dit : « Ah, quelles ordures, mon Seigneur ! Ou délivrez-moi de cela ou faites-moi mourir : je ne veux point vivre à cette condition ». Cette prière fervente fut si parfaitement exaucée, que jamais depuis rien de semblable ne lui est arrivé. » — Quant à Marguerite-Marie Alacoque, elle déclare expressément, dans son autobiographie, n'avoir subi d'impressions sexuelles qu'en une seule occasion, un jour que sa supérieure l'avait envoyée tenir devant le Saint-Sacrement la place de Louis XIV : « Mon persécuteur (le démon) ne cessait de m'attaquer de toutes parts, *à la réserve de l'impureté,* dont mon divin Maître lui avait défendu de me tenter, quoiqu'une fois il me fit souffrir des peines épouvantables, et voici comment. C'est que ma Supérieure me dit : « Allez tenir la place de notre roi devant le Saint-Sacrement ». Et y étant, je me sentis si fortement attaquée d'abominables tentations d'impuretés qu'il me semblait être déjà dans l'enfer. Je soutins cette peine plusieurs heures jusqu'à ce que ma Supérieure m'eût levé cette obéissance... »

Réelle ou supposée, partielle ou totale, une telle immunité est, à vrai dire, peu commune. La plupart des mystiques ont reçu le « soufflet de Satan[1] » ; et ils accusent, au moins au début de leur vie spirituelle, de violentes tentations d'impureté, tentations rangées par les théologiens au nombre des épreuves purificatrices qui préparent à la haute contemplation[2]. Et, sans parler de

1. II *Cor.*, XII, 7.
2. Ceux-là, dit saint Jean de la Croix, qui doivent arriver à l'union d'amour avec Dieu, passent ordinairement « par les plus pénibles tri-

ces tentations, ils sont sujets à de vives émotions des sens. Ces émotions correspondent chez eux à des « douceurs », à des « consolations » intérieures qu'ils s'interdisent de rechercher, qu'ils redoutent même et qu'ils fuient comme entachées d'imperfection et contraires à la « chasteté spirituelle » ; douceurs et consolations se traduisant par des larmes, des cris, des palpitations de cœur, des ardeurs qui les embrasent au point que l'on doive recourir à des réfrigérants pour en tempérer la vivacité[1], — et qui parfois ont sur leur organisme une répercussion nettement localisée. Saint Bonaventure[2] parle sans ambages de ceux-là qui *in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus liquore maculantur*. Et c'est à des accidents du même genre que fait allusion sainte Thérèse lorsqu'elle écrit à son frère Laurent[3] :

Quant à ces tribulations que vous éprouvez à la suite de l'oraison, n'en faites aucun cas. Pour moi, je n'ai jamais rien senti de pareil, parce que Dieu par sa bonté m'a toujours délivrée de ces passions ; mais je pense que cela doit venir du plaisir excessif dont l'âme est affectée, lequel se répand au dehors. Cela passera, avec la grâce de Dieu, pourvu que vous n'en fassiez point de cas...

Et, quelques semaines plus tard :

Quant à cette émotion des sens, je vous ai dit ce qu'il y

bulations et par des tentations qui se prolongent pendant un temps plus ou moins considérable Dieu permet à l'ange de Satan, à l'esprit de fornication, de troubler leurs sens par de violentes et abominables révoltes, leur esprit par d'horribles pensées, et leur imagination par de très vives représentations, plus pénibles mille fois que la mort » (*Nuit obsc.*, l. I, ch. XIV ; cf. saint Thomas, *Expos. in II Epist. ad Cor.*, c. XII, l. 3).

1. Ribet, I, ch. XVI ; II, ch. XXII.
2. *De profectu religiosorum*, l. 2.
3. *Lettres*, t. II, pp. 178, 192.

avait à faire. Je trouve que cela est indifférent à l'oraison, et que le mieux est de n'y faire aucune attention. Je me souviens d'avoir entendu dire à un grand théologien qu'un homme l'était venu trouver un jour extrêmement affligé de ce que, chaque jour qu'il communiait, il souffrait *quelque chose de plus pénible encore* que cette émotion dont vous vous plaignez. On lui avait ordonné pour cette raison de ne communier qu'une fois l'année, seulement pour satisfaire au commandement. Le théologien reconnut la cause de la faiblesse de cet homme, lui conseilla de n'en faire aucun cas et de communier tous les huit jours; et depuis ce temps, cet homme, débarrassé de ses craintes, fut aussi délivré du reste. Que cela ne vous inquiète donc en aucune manière.

Sainte Thérèse elle-même a beau se croire exempte de telles « passions », elle n'est peut-être pas sans en avoir, à son insu, ressenti le contre-coup. « Nous ne sommes pas des anges, nous avons un corps », a-t-elle dit quelque part[1], et cette « agonie délicieuse », ce « suave martyre », cet étonnant mélange de plaisir et de douleur qu'elle décrit plus d'une fois[2], semblent bien, comme le veut M. Leuba, correspondre chez elle à quelque énervement physique. Dans l'oraison de quiétude, elle le déclare formellement, le corps participe à un très haut degré — *sientese grandisimo deleyte en el cuerpo* — aux délices dont l'âme est enivrée[3]. Et il est encore question de sensations physiques dans l'épisode bien connu de la « transverbération[4] » :

J'apercevais près de moi, du côté gauche, un ange sous une forme corporelle... Je voyais dans les mains de cet ange

1. *Vie*, ch. XXII.
2. *Ib.*, ch. XVI, XX, XXIX ; *Chât.*, 6es dem., ch. II.
3. *Chemin de la Perf.*, ch. XXXIII.
4. *Vie*, ch. XXIX.

un long dard qui était d'or, et dont la pointe en fer avait à l'extrémité un peu de feu. De temps en temps, il le plongeait, me semblait-il, au travers de mon cœur, et l'enfonçait jusqu'aux entrailles[1] ; en le retirant, il paraissait me les emporter avec ce dard, et me laissait tout embrasée d'amour de Dieu. La douleur de cette blessure était si vive, qu'elle m'arrachait ces gémissements dont je parlais tout à l'heure : mais si excessive était la suavité que me causait cette extrême douleur, que je ne pouvais ni en désirer la fin, ni trouver de bonheur hors de Dieu. Ce n'est pas une souffrance corporelle, mais toute spirituelle, quoique le corps ne laisse pas d'y participer, et même grandement. (*Aunque no dexa de participar el cuerpo algo, y aun harto.*)

Marguerite-Marie, dans son autobiographie, accuse des sensations — ou des impressions — analogues :

Étant donc revêtue de notre saint habit, mon divin Maître me fit voir que c'était là le temps de nos fiançailles... Ensuite il me fit comprendre qu'*à la façon des amants les plus passionnés, il me ferait goûter pendant ce temps ce qu'il y avait de plus doux dans la suavité des caresses de son amour.* En effet, elles furent si excessives qu'elles me mettaient souvent toute hors de moi-même et me rendaient incapable de pouvoir agir...

Elle ajoute plus loin :

Il me fut dit : « Laisse-moi faire chaque chose en son temps, car je veux que tu sois maintenant le jouet de mon amour, qui se veut jouer de toi selon son bon plaisir, comme les enfants font de leurs poupées. Il faut que tu sois

1. La même distinction entre les entrailles et le cœur est faite quelques lignes plus haut. A la vérité, dans sa *Relation II au P. Rodrigue Alvarez*, au cours de laquelle elle emploie une fois de plus la comparaison de la flèche, la sainte déclare que la douloureuse (et délicieuse) blessure, causée par cette flèche, n'est pas dans les sens.

ainsi abandonnée, sans vues ni résistances, me laissant contenter à tes dépens, mais tu n'y perdras rien... [1] »

On est en droit de conclure de ce qui précède que le corps, chez une sainte Thérèse ou chez une Marguerite-Marie (et l'on pourrait étendre cette conclusion à tous les mystiques) ne resta pas totalement étranger aux jouissances de l'âme. Mais puisque les émotions sexuelles, dépourvues de spécificité, peuvent s'associer à n'importe quelle émotion vive, cet énervement physique, ce retentissement sur les sens des joies intérieures n'ont rien, je l'ai déjà remarqué, que de parfaitement normal [2]. Et, par ailleurs, l'attitude des mystiques au regard des

1. Le Dr Rouby (*Revue de l'hypnotisme,* nov. 1902) parle, à propos de ces textes et d'autres textes analogues, qu'il cite inexactement, d' « hallucinations du sens génital ». Cette interprétation est nettement démentie par le contexte.

2. Saint Jean de la Croix (*Nuit obsc.*, l. I, ch. IV) en explique fort bien le mécanisme : « Dans les exercices spirituels, dans la fréquentation des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, ou lorsque l'esprit est profondément recueilli dans l'oraison, souvent il arrive que la partie sensible éprouve des mouvements désordonnés, indépendants de la volonté. Ces sensations tout-à-fait involontaires... procèdent d'une des trois causes suivantes.

« La première se rencontre parfois chez quelques personnes, douées d'une complexion délicate et tendre, dont l'attrait naturel se porte vers les choses spirituelles. L'esprit et les sens aiment à jouir ; c'est pourquoi chaque partie de l'homme est excitée au plaisir selon sa nature et s'y délecte à sa manière. La partie supérieure est portée à goûter Dieu et à en jouir spirituellement ; mais de son côté la sensualité, qui est la partie inférieure, y trouve une jouissance et une délectation sensible, incapable qu'elle est d'en apprécier ou d'en éprouver d'autres. Il n'est pas rare que l'esprit soit recueilli en oraison avec Dieu, tandis que les sens, malgré la résistance et les angoisses de l'âme, ressentent passivement les rébellions et les émotions de la chair. Comme ces deux parties composent un même tout, d'ordinaire elles participent ensemble à ce que l'une des deux reçoit. Selon la maxime du Philosophe, tout ce que l'on reçoit, on le reçoit selon son mode d'être. Au début de la vie intérieure et même dans la voie du progrès, la sensualité, n'étant pas encore bien réglée, prend part à sa manière aux douceurs spirituelles dont l'âme est comblée et y apporte comme elle l'imperfection qui lui est propre... »

tentations de la chair témoigne de leur intégrité psychique. Tandis que, perdant toute retenue et tout sentiment de décence, les malheureux atteints de folie érotique obéissent aveuglément aux impulsions irrésistibles qui les affolent. — chez les mystiques la volonté reste entière. Loin de céder aux désirs dont ils sont parfois obsédés, ou de se laisser aller, suivant le conseil d'un Molinos[1], à je ne sais quelle passivité éhontée, on les voit se rouler dans les ronces ou se jeter dans l'eau glacée, ou, pour éteindre en eux le feu de la concupiscence, employer — telle une Angèle de Foligno[2] — des moyens encore plus énergiques. En un mot, ils opposent aux révoltes de la chair une résistance héroïque et persévérante qui exclut absolument la folie.

Ces révoltes, d'ailleurs, ne sont dans leur vie, toute d'abnégation, de sacrifice, qu'un épisode transitoire et préliminaire. Elles font bientôt place à des « sécheresses », à des souffrances physiques et morales « intolérables[3] », indéfiniment prolongées, et tout à fait incompatibles, au moins dans la plupart des cas, avec les émotions sexuelles. En outre, la continence absolue où ils vivent, les mortifications de toute sorte qu'ils s'imposent produisent à la longue leur effet. Leur organisme sexuel, privé de tout exercice, finit par s'atrophier, et ils en viennent à l'état de ce sage de l'Inde

1. Décret de l'Inquisition du 28 août 1687, formulant sa doctrine, art. 41, 42 ; *ibid.* 47 : « Cum hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet ut Satanas operetur, nullam adhibendo industriam, nullumque proprium conatum, sed permanere debet homo in suo nihilo ; et etiamsi sequantur pollutiones et actus obsceni propriis manibus, et etiam pejora, non opus est se ipsum inquietare. »

2. Fr. Arnaldus, *Vita B. Angelæ* : « In locis verecundis est tantus ignis quod consuevi apponere ignem materialem ad extinguendum alium ignem concupiscentiæ. »

3. *Chemin de la Perf.*, ch. xx.

védique dont le nom signifiait, d'après Burnouf : οὗ τό σπέρμα εἰς τὴν κεφάλην ἀνέϐη...

*
* *

Exempts d'excitation sexuelle, les mystiques sont-ils atteints de la folie de l'amour chaste?

Ce qui donnerait à le penser, c'est leur langage. Ce langage est celui de l'amour, et de l'amour le plus passionné.

Un amour qui a Dieu pour objet ; Dieu, lequel est lui-même amour, et que la Bible appelle un feu dévorant ; Dieu, ce « calme, rougeoyant et immuable incendie [1] » où ils aspirent à se consumer, atomes incandescents engloutis dans l'infinie « fournaise [2] ».

Mais l'Être en soi, le Dieu transcendant (bien qu'à de certaines heures ils prétendent y atteindre) est, de sa nature, inaccessible. Aussi leurs effusions vont-elles de préférence au Dieu « sensible au cœur », au Verbe revêtu de notre humanité.

Le Verbe, dans leur vocabulaire, est le fiancé, l'Époux céleste vers qui leurs « bras intérieurs sont continuellement tendus » ; il est le saint et agréable amant « qui, par ses doux larcins, leur vole et enlève leur cœur », et avec lequel ils échangent des paroles si vives et pressantes « qu'il est impossible de les répéter [3] ». Il est plus

1. Ruysbroek.
2. Marguerite-Marie.
3. La mère Marie de l'Incarnation (ursuline) ; voy. sa *Vie*, par dom Claude Martin, son fils, Paris, 1677. — Cette contemporaine des précieuses est bien de son temps, et le texte en question rappelle étrangement — je m'excuse de ce rapprochement irrespectueux — l'impromptu de Mascarille. — Elle dira encore, d'un style plus relevé « Cette ouverture que vous avez faite à mon cœur, laquelle est conti-

que l'Amant, il est l'Amour. « Je vous envoie mon cœur, pour le donner à notre tout Amour », écrira la mère Agnès de Langeac à M. Olier : « dites hardiment à notre tout Aimant que je l'aime ou que je meure. Quel moyen de vivre sans aimer[1] ? » — « Allons ensemble dans la solitude, mon cher Amour, s'écriera une autre mystique[2], afin que je vous embrasse et que je vous baise à souhait. » — Il est l'aigle, le vautour béant qui a faim des âmes : « Manger et être mangé ! Unité ! Unité ! J'ose affirmer que, si vous ouvrez seulement un peu la bouche, Jésus-Christ va vous dévorer[3]. » — Il est encore, — car les mystiques, au vocabulaire des amants, adjoignent celui des mères et des nourrices[4], — il est encore le divin nourricier. Saint François de Sales, qui nous montre le Sauveur « pendant aux mamelles » de sa mère et « pressant doucement le sacré chicheron de son tétin virginal », nous le montre après cela qui donne « le très aimable sein de son divin amour à l'âme dévote, la tire toute à soi, la ramasse... puis, bruslant d'amour... la joint, la presse et cole sur ses lèvres de suavité et sur ses délicieuses mamelles[5] ».

Ravisseur céleste ou divin nourricier, l'Homme-Dieu

nuellement aspirante, respirante et soupirante, est une bouche qui vous tient un langage qui tuerait le corps, s'il fallait qu'il passât par les sens, puisque tout se réduit à dire que je vous vois être essentiellement. »

1. *Vie*, t. II, pp. 137, 301-303.

2. La mère Marie de l'Incarnation (ursuline).

3. Ruysbroek.

4. On sait les ridicules chansons de nourrice que Mme Guyon et Fénelon rimaient l'un pour l'autre :

> A peine je bégaie,
> Je ne sais pas mon nom.
> Je pleure, je ris, je m'égaie,
> Je ne crains que maman téton...

Ces vers sont de l'auteur de *Télémaque* !

5. *Tr. de l'amour de Dieu*, l. III, ch. VIII ; cf. l. VI, ch. IX ; l. VII, ch. I.

blesse les âmes et les jette en des langueurs accablantes. Lucrèce a dit la torture des amants qui s'épuisent en inutiles efforts pour se mêler l'un à l'autre :

> Affligunt avide corpus, junguntque salivas
> Oris et aspirant pressantes dentibus ora,
> Necquicquam...

Cette torture, les mystiques l'ont subie et exprimée dans toute sa force. « Je me meurs de ne pas mourir » — *que muero porque no muero* — soupirait sainte Thérèse ; la mère Françoise Fournier (1592-1675) déclare que Dieu a allumé dans son âme de si violents désirs de lui être unie que ce qu'elle souffre surpasse incomparablement « les tourments des roues, les gibets et toutes les douleurs que tous les hommes ont jamais souffertes[1] ». — « Qui pourroit descrire, dit saint François de Sales[2], les langueurs amoureuses des saintes Catherines de Sienne ou de Gennes, ou de sainte Angèle de Foligny, ou de sainte Christine, ou de saint Bernard, ou de saint François? Et quant à ce dernier, sa vie ne fut autre chose que larmes, soupirs, plaintes, langueurs, définements, pasmoisons amoureuses... »

Le rêve idéal de l'amour : se fondre dans l'objet aimé, — à force de le poursuivre, les mystiques l'ont parfois véeu ; et c'est alors l' « écoulement », la « liquéfaction » de l'âme en Dieu, suivant l'expression de saint François de Sales : « Comme un baume fondu, qui n'a plus de fermeté ni de solidité, elle se laisse aller et escouler en ce qu'elle ayme ; elle ne se jette pas par manière d'eslancement, ni elle ne se serre pas par

1. *La vie de la Mère Françoise Fournier* Paris, 1685.
2. *Tr. de l'am. de Dieu*, l. VI. ch. xv.

manière d'union ; mais elle se va doucement coulant, comme une chose fluide et liquide, dedans la Divinité qu'elle ayme[1] ». — Cette intime commixtion évoque, pour l'ordinaire, dans l'esprit de nos sujets, des images proprement conjugales. Mme Guyon, dans sa *Vie* écrite par elle-même[2], raconte qu'en un songe mystérieux l'Époux la mena dans une chambre à deux lits. Elle demande pour qui ces deux lits. Il lui est répondu : « Il y en a un pour ma Mère, et l'autre pour vous, mon Épouse. » — « O Seigneur, si j'osais, s'écrie Bossuet à ce propos[3], je vous demanderais un séraphin avec le plus brûlant de ses charbons, pour purifier mes lèvres souillées par ce récit. » Il se fût montré moins prompt à se scandaliser, s'il se fût rappelé telles strophes du *Cantique spirituel*, où saint Jean de la Croix parle exactement comme Mme Guyon[4]. Lui-même d'ailleurs, lui si sévère pour les témérités de langage, pousse, à l'occasion, aussi loin que possible, la hardiesse des métaphores : « Dieu veut, ma fille, écrira-t-il à Mme Cornuau, que vous vous donniez en proie à son amour, et que cet amour vous dévore... Je vous permets les plus violents transports de l'amour, vous dussent-ils mener à la mort, et toutes les fureurs de la jalousie, vous dussent-elles être une espèce d'enfer... » Et encore, parlant de la communion : « Dérobez, absorbez, engloutissez, que

1. *Tr. de l'am. de Dieu*, l. VI, ch. XII.
2. 2e p., ch. XVI.
3. *Relation sur le quiétisme*, IIe section.
4. Str. XXII : « Dieu appelle ici l'âme sa couronne, son épouse... il la porte dans ses bras et se conduit avec elle *comme le fait un véritable époux dans la chambre nuptiale* ». — Str. XXIV : « Après avoir parlé de l'entrevue dans laquelle l'Épouse et le Bien-Aimé se donnent délicieusement l'un à l'autre, il nous reste à dire *quel est le lit où reposent les deux époux* » etc...

puis-je vous dire autre chose ? Saoulez-vous de ce pain divin pour assouvir votre faim pressante... »

Je pourrais multiplier ces citations. Mais j'en ai assez dit, je pense, pour que l'on soit fixé sur le caractère nettement érotique du langage employé par les mystiques orthodoxes. On aurait tort, du reste, de conclure, en ce qui les concerne, de l'érotisme verbal à l'érotomanie ; et ce, pour deux raisons principales.

D'abord, *ils ne pouvaient* s'exprimer autrement qu'ils ne l'ont fait. Divin ou humain, l'amour n'a qu'une langue, et même il n'a qu'un mot : si éthérées qu'en soient les aspirations, elles ne sauraient se formuler que dans les termes qui s'appliquent aux affections charnelles.

Remarquons en outre que les mystiques devaient se faire d'autant moins de scrupule d'employer le langage de l'amour, qu'ils trouvaient ce langage employé d'avance et proposé, pour ainsi dire, à leur imitation dans un livre sacré pour eux, dans un livre de la Bible, le *Cantique des Cantiques*[1]. — Je n'ai pas à examiner ici la question de savoir si, ni dans quelle mesure l'on doit faire état du sens allégorique attribué à un poème qui apparaît en lui-même, non comme érotico-mystique, mais comme purement et simplement érotique. Je me borne à constater que l'exégèse allégorique du *Cantique* commença aux environs du Ier siècle, et que, dès le IIIe, Origène l'expliqua en entier allégoriquement, comme étant l'épithalame de l'Église avec son céleste Époux, le Verbe incarné. Cette interprétation tradition-

1. *Le livre des visions et instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno*, 2e prologue : « J'engage le lecteur à ne pas s'étonner si les paroles ardentes de l'amour remplissent ce livre. La Sainte Ecriture en est pleine aussi. Le *Cantique des Cantiques* est là pour l'attester. »

nelle était pour mettre et mit en effet les mystiques très à l'aise : leurs effusions amoureuses ne sont, la plupart du temps, que la paraphrase du texte sacré.

Ce texte, beaucoup d'entre eux — notamment saint Bernard et sainte Thérèse — l'ont directement commenté : et ils s'évertuent à en faire ressortir la signification mystérieuse... — *Osculetur me osculo oris sui; quia meliora sunt ubera tua vino* ; «qu'il me baise d'un baiser de sa bouche ; tes mamelles sont meilleures que le vin » : tel est le premier verset du *Cantique*, un de ceux que sainte Thérèse a étudiés de plus près. « Il doit y avoir, déclare-t-elle, de grandes choses, de profonds mystères dans ces paroles » ; elle avoue tout d'abord qu'elle ne les comprend pas ; mais « c'est pour elle un grand bonheur de ne pas comprendre », car « c'est bien moins par les choses que notre faible entendement croit pouvoir entendre ici-bas, que par celles qui sont absolument au-dessus de lui, que notre âme s'élève vers Dieu[1] »... — Et elle en arrive, en spiritualisant le sens littéral du texte, à de singuliers commentaires tels que celui-ci : « Lorsque ce très riche Époux veut communiquer aux âmes de plus grands trésors et leur faire sentir plus intimement son amour, il se les unit d'une manière si étroite qu'elles sont comme une personne que l'excès du bonheur et de la joie fait défaillir ; il leur semble alors qu'elles sont suspendues en ces bras divins, collées à ce divin côté, à ces mamelles divines : elles ne savent que jouir, sustentées qu'elles sont par ce lait divin dont leur Époux les nourrit[2] » etc...

1. *Fragment du livre sur le Cantique des Cantiques*, ch. I.
2. *Ib.*, ch. IV. — Ce texte, on le remarquera, en rappelle un, cité

Ce n'est pas que sainte Thérèse ne se rende compte que le langage du poème sacré, fût-il interprété allégoriquement, est pour étonner, et pourrait prêter à scandale. « Il vous semblera peut-être, dit-elle, s'adressant à ses filles, que ces paroles du *Cantique* (*osculetur me osculo oris sui*, etc...) auraient pu être dites d'un autre style[1]. » Ailleurs, elle reconnaît que l'assimilation à un mariage de l'union entre Dieu et l'âme a quelque chose de grossier[2]; et saint Jean de la Croix déclare, lui aussi, ce genre de comparaisons « étrange ». Mais ils s'empressent d'ajouter — et tous les mystiques souscriraient à cette affirmation — qu'il n'en est pas d'autres, dans le langage humain, pour exprimer ce qu'ils sentent[3].

Leur érotisme verbal se justifie donc facilement, et l'on serait mal fondé à les taxer d'érotomamie. Au surplus, que l'on ne s'y trompe pas. Les érotomanes, bien qu'affranchis d'excitation sexuelle, n'en sont pas

plus haut, de saint François de Sales, lequel s'est vraisemblablement inspiré de sainte Thérèse.

1. *Fragment*, ch. I.

2. *Chât.*, 5es dem., ch. IV.

3. Saint Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, prologue : « Qui pourra jamais écrire ce que l'esprit divin fait entendre aux âmes éprises d'amour dans lesquelles il repose ? Quel langage pourra jamais exprimer les sentiments qu'il leur donne, les désirs qu'il leur suggère ? Certes, nul ne le peut : pas même les âmes en qui se produisent ces effets de la grâce. Voilà pourquoi elles essaient d'indiquer par des figures, des comparaisons, des similitudes quelque chose de ce qu'elles ressentent... Quand on lit ces comparaisons sans avoir la simplicité de l'esprit d'amour et l'intelligence de la doctrine qu'elles renferment, on s'expose à les prendre pour des extravagances, au lieu d'y voir l'expression de la plus haute raison. C'est ce qui se voit dans les divins cantiques de Salomon et en d'autres livres de l'Ecriture, où le Saint-Esprit, ne trouvant dans le langage humain rien qui réponde à l'abondance de sa pensée, nous parle des plus profonds mystères par des figures et des comparaisons qui semblent étranges... »

moins des fous, des persécutés mégalomanes parfois très dangereux, toujours incurables, et tôt ou tard voués à la démence. Voilà qui exclut toute possibilité de leur comparer nos mystiques, dont le langage n'est pas plus un symptôme d'érotomanie que — nous l'allons voir — leur ascétisme n'est un symptôme pathologique.

CHAPITRE IV

LA MÉTHODE ASCÉTIQUE

I. — Double aspect de l'ascétisme : l'on y peut distinguer, soit un ensemble de procédés thérapeutiques tendant à la purification morale, soit une méthode de simplification psychologique.

II. — Premier temps de la méthode ascétique : exercices *négatifs*, éliminatoires ; mortification du corps ; mortification de l'âme (par la foi, le dépouillement de la mémoire et celui de la volonté). — Second temps : exercices *positifs*, assimilatoires, relatifs au corps et à l'âme. L'examen de conscience ; la méditation : méthode de saint Ignace ; en quoi la méditation religieuse est une oraison ; extrême importance qu' attachent les mystiques à cet exercice : leur manière de le pratiquer.

III. — Efficacité de l'ascétisme en tant que méthode de simplification. La méthode est-elle légitime, ou faut-il en tenir l'emploi pour un symptôme pathologique ? Opinion de MM. Murisier et Pierre Janet. — Les mystiques aspirent à l'unité ; légitimité de cette aspiration : ascétisme n'est synonyme ni de mutilation intellectuelle, ni d'égoïsme ou de paresse. Instinct social des mystiques : la contemplation, chez eux, prépare et détermine l'action.

Sorciers cafres, *angekoks* esquimaux, *shamans* tartares, *pia-atua* polynésiens, *hommes-médecines* peaux-rouges, — tous les non-civilisés se flattent de communiquer à leur gré avec les puissances supérieures. Jeûnes, ingestion de certains narcotiques ou de certains anesthésiques, c'est en quoi consistent leurs plus habituelles recettes, les pratiques infaillibles au moyen desquelles ils obtiennent visions et révélations, et

provoquent la crise nerveuse qui leur entr'ouvrira l'au delà.

De telles pratiques, toutes mécaniques, sont réprouvées des mystiques chrétiens, en particulier des mystiques orthodoxes. Ils estiment les « états mystiques » essentiellement *passifs*, c'est-à-dire donnés par Dieu « quand il lui plaît, comme il lui plaît et à qui il lui plaît[1] », sans qu'aucune industrie humaine puisse suppléer à ce don gratuit. Prétendre atteindre de soi-même aux communications mystiques, c'est, disent les théologiens, vouloir voler sans ailes, ou, parce qu'on la désire, compter sur la pluie. Cette eau céleste n'est pas à notre disposition. « Tous nos désirs, toutes nos méditations, toutes nos larmes », déclare sainte Thérèse, sont inutiles. « Dieu seul la donne à qui il lui plaît, et la donne souvent lorsqu'on y pense le moins[2] ». En ces matières, dit-elle encore, « celui-là fait plus qui croit et veut moins faire[3] » : et elle compare les âmes à de la cire : « il n'est pas en leur pouvoir d'imprimer le cachet ni de s'amollir elles mêmes ; tout ce qu'elles peuvent, c'est de recevoir l'impression sans résister[4] ». *Erat patiens divina*, — « il *subissait* l'action divine », dit, dans le même sens, le pseudo-Denys de son maître Hiérothée ; et cette brève formule résume bien, en l'espèce, la pure doctrine mystique.

Si éloignés que soient les mystiques orthodoxes d'attribuer à l'effort humain une efficacité quelconque,

1. *Chât.*, 4es dem., ch. I ; cf. *Relation II au P. Rodrigue Alvarez* : « J'appelle surnaturel ce que nous ne pouvons acquérir par nous-mêmes, quelque soin et quelque diligence que nous y apportions. »
2. *Ib.*, 4es dem., ch. II.
3. *Ib.*, 4es dem., ch. III.
4. *Ib.*, 5es dem., ch. II.

ils ne méconnaissent pas, du reste, qu'il n'y ait « des dispositions qui préparent et secondent l'oraison contemplative ». Et, en fait, leurs biographies à tous ou leurs autobiographies nous les montrent voués à un certain genre d'existence, pratiquant un certain « entraînement[1] », se pliant à de certaines disciplines physiques et psychiques qui — sans qu'ils l'aient prémédité ni voulu, car ils ne poursuivent d'autre but que moral — se trouvent être les plus propres à déterminer chez eux l'apparition des phénomènes contemplatifs. En tout mystique il y a un ascète, et l'ascétisme est, si l'on peut dire, à la source même du mysticisme. Mais qu'est-ce au juste que l'ascétisme?

I

Deux grandes écoles, dont les doctrines adverses entraînent des conséquences morales, politiques et sociales opposées, se partagent les esprits, touchant la nature humaine.

L'une de ces écoles est foncièrement optimiste. Elle estime la nature essentiellement bonne, et, de plus, toute-puissante. Les idées d'abnégation et de sacrifice lui sont étrangères, et elle réprouve comme immorale et absurde toute tentative de limiter la personne humaine, d'en entraver la libre expansion. Cette école-là prend pour devise *sequere naturam*. C'est celle d'un Rabelais, opposant à Physis, mère de Beauté et d'Har-

1. Les théologiens modernes ne font aucune difficulté d'employer le mot.

monie, Antiphysis, « laquelle de tout temps est partie adverse de Nature » et d'où procède Discordance[1]. C'est celle d'un Montaigne, qui nous peint en sa personne l'homme *naturel*, non touché ni modifié par la grâce. C'est celle d'un Rousseau, déclarant que « la nature a fait l'homme heureux et bon » et que « la société le déprave », et dénonçant, du même coup, comme injuste et corruptrice, toute institution sociale. C'est celle d'un Nietzsche, qui voit dans la croyance au péché, dans le sentiment du repentir et dans le besoin de l'expiation autant de manifestations d'une « morale d'esclaves » et d'un profond détraquement physique et mental.

Mais, en face de cette école, s'en élève une autre, laquelle, au rebours de la première, pose en principe que la nature humaine est viciée et corrompue. Cette doctrine de la corruption originelle, cette croyance en une déchéance primitive, résultant de quelque mystérieuse prévarication dont les générations successives porteraient solidairement la peine, se retrouve au centre de la plupart des religions, en particulier du christianisme, qui affirme l'héréditaire culpabilité de tout homme venant en ce monde.

Le christianisme, à vrai dire, tempère d'un correctif cette affirmation pessimiste. Il enseigne que la maladie dont nous sommes travaillés n'est pas incurable, et que nous y pouvons remédier par un traitement héroïque, par le sacrifice et la souffrance acceptés volontairement, voire même recherchés et désirés. Tout l'ascétisme chrétien est dans cette affirmation complémentaire.

1. *Pantagruel*, l. IV, ch. XXXII.

L'ascétisme, au point de vue chrétien, n'est autre chose, en effet, qu'un ensemble de procédés thérapeutiques tendant à la purification morale. Ascétisme vient du grec ἀσκεῖν — *s'exercer, combattre* ; qui dit ascète dit athlète. L'ascète chrétien lutte pour transformer en lui la nature corrompue, pour se frayer un chemin vers Dieu, à travers les obstacles que lui suscitent ses passions et le monde. Et il ne lutte pas seulement dans son intérêt propre, mais encore — en vertu du principe de la réversibilité des mérites, qui compense celui de la solidarité dans la faute — pour le bien et pour le salut de la société tout entière.

Cette lutte comporte des efforts positifs, mais aussi et peut-être surtout des privations et des renoncements. Même l'idée de renoncement, de mutilation systématique a prévalu, en la matière, — et non sans quelque raison — dans l'esprit des psychologues contemporains. L'ascétisme, où je voyais tout à l'heure, avec les ascètes, et en me plaçant au point de vue subjectif, un instrument de purification morale, apparaît, en effet, considéré objectivement, comme un agent de *simplification* psychologique. L'examen de la méthode ascétique, telle que l'ont pratiquée les mystiques orthodoxes, éclaircira cette définition.

II

La méthode ascétique comprend deux opérations, deux temps que Tauler a nettement distingués : « Le Saint-Esprit, dit-il, fait en nous deux choses : il nous vide, puis il remplit le vide qu'il a fait. Le vide est la

première et la principale opération : car plus nous sommes vides et plus nous avons de capacité pour recevoir... Pour que Dieu entre en nous, il faut que la créature en sorte... Il faut que l'âme animale disparaisse pour que l'âme raisonnable s'épanouisse... Lorsque cette première préparation est accomplie, le Saint-Esprit exécute aussitôt la seconde et remplit la capacité du cœur qu'il a vidé[1] ».

Faire en soi le vide et la nuit, mourir, en un mot, c'est en quoi consiste le premier temps de la méthode ascétique. Or, les ascètes appliquent d'instinct ce principe que de récents travaux ont mis en lumière, à savoir que l'émotion religieuse est une émotion *complète*, ayant ses conditions physiologiques ; ils savent que, suivant le mot de Pascal, « nous sommes automate autant qu'esprit » ; aussi, cette mort dont ils veulent mourir pour renaître à la vie surnaturelle sera-t-elle avant tout celle du corps, par conséquent celle des sens.

Les sens, qui nous mettent en relation avec le monde extérieur, sont, dit saint Jérôme, « les fenêtres par où les vices s'introduisent dans l'âme ». Ces fenêtres, l'ascète les aveuglera. Il fermera ses yeux à toutes les vaines images, à tous les dangereux spectacles; ses oreilles au bruit des paroles oiseuses et des musiques amollissantes; il refusera à son odorat les parfums qui grisent, à son goût l'appât des vins et des viandes, à son toucher les frôlements lascifs. En un mot, il « se plongera dans un vide universel par rapport à tout ce qui est créé »[2], et, « comme la tortue retire ses membres

1. 2e sermon pour la Pentecôte.
2. *Montée du Carmel*, l. I, ch. III.

sous sa carapace »[1], se réfugiera au plus profond de lui-même.

Mais cette solitude obtenue ne lui suffira pas. Non content de vivre dans l'obscurité et le silence, dans la continence et le dénuement, et de priver son corps de tous les plaisirs, il en méconnaîtra les plus essentiels besoins et le traitera en criminel dont on se venge, en esclave vicieux que l'on torture. Il le chargera de chaînes, l'ensanglantera de coups, lui interdira le sommeil, lui imposera, le fouet levé, d'effrayantes abstinences, pis que cela, d'horribles nourritures à soulever le cœur : décoctions d'absinthe, crachats, pus suintant de plaies infectes, vomissements, déjections[2]... Tous ces supplices, combinés avec des ruses de bourreau, afin de mieux l'achever, ce corps pantelant, d'en mieux dompter les suprêmes révoltes et les derniers soubresauts.

1. Cette comparaison, qui est celle de la sagesse indienne, a été employée par sainte Thérèse, *Chât.*, 4es dem., ch. III.

2. Les ascètes chrétiens sont presque tous des scatophages. Rien d'exceptionnel dans le cas d'une Agnès de Jésus avalant le vomissement d'une cancéreuse et léchant le pus d'une plaie qu'elle venait de panser; ni dans celui d'une Marguerite-Marie avalant, elle aussi, des vomissements, et, pour se punir d'avoir eu un haut-le-cœur en soignant une dysentérique, en absorbant la déjection. Remarquons, du reste, que les ascètes dans la vie desquels on note des traits de ce genre, ne sont pas, comme on pourrait le croire, atteints de perversion du goût. Ce n'est qu'en surmontant la plus violente répugnance qu'ils en viennent à des actes tels que ceux dont je viens de parler. « La moindre saleté lui faisait bondir le cœur », dit Marguerite-Marie parlant d'elle-même; et elle compte parmi ses plus cruelles pénitences, détestant le fromage, d'avoir pris sur elle d'en manger régulièrement. Quant à Mme Guyon, à qui il arriva de goûter à un crachat, voici en quels termes elle raconte le fait (*Vie*, Ire p., ch. x) : « J'avois un tel dégoût pour les crachats que, lorsque je voyois ou entendois cracher quelqu'un, j'avois envie de vomir... Il me fallut, un jour... que j'en aperçus un, le plus vilain que j'aye jamais vu, mettre ma bouche et ma langue dessus : l'effort que je me fis fut si étrange, que je ne pouvois en revenir ; et j'eus des soulèvements de cœur si violents que je crus qu'il se romproit en moi quelque veine... Je fis cela tout autant de temps que mon cœur y répugna... »

La mortification du corps n'est, du reste, qu'un préliminaire. L'ascète poursuit la mortification de l'âme, son « anéantissement[1] », et c'est elle, en fin de compte, qu'il prétend obscurcir et vider. « Le vide opéré dans les puissances de l'âme les dispose en effet, dit saint Jean de la Croix, à être remplies du surnaturel et illuminées de ses splendeurs; au contraire, leur activité naturelle et leur capacité propre ne peuvent que la distraire et l'empêcher de parvenir à des biens si éminents. »

C'est la foi qui fait la nuit dans l'entendement, comme l'espérance la fait dans la mémoire, et la charité dans la volonté[2]. La foi est une nuit pour l'entendement, puisqu'elle lui propose des vérités qu'il est par lui-même impuissant à saisir. Il devra, pour y acquiescer plus pleinement, renoncer à ses opérations propres, s'abstraire de toutes ses connaissances naturelles, qui ne sont que grossière ignorance auprès de la science divine[3].

La mémoire, si habile à retenir dans ses mailles les souvenirs profanes et dangereux, si prompte à laisser passer au travers les pures idées et les pensées saintes, — la mémoire devra, elle aussi, se vider de tout le créé; car « en dehors de Dieu et de son Christ, le vide est la meilleure disposition pour recevoir en soi la plénitude de l'esprit d'amour[4]. » Elle s'affranchira donc de toutes les vaines représentations, et remplacera ses souvenirs périssables par d'immortelles espérances.

La volonté, enfin, devra opérer son dépouillement.

1. *Montée du Carmel*, l. III, ch. I.
2. *Ib.*, l. II, chap. VI.
3. I, *Cor.* III, 19.
4. *Montée*, l. III, ch. XIV.

« Si Joseph eût eu des agrafes à son manteau, a dit une mystique, il n'eût pas échappé des mains de sa maîtresse. » Si l'âme ne réussit pas à briser les innombrables liens, ténus ou forts, visibles ou cachés, dont l'enserrent l'amour-propre et l'égoïsme, si elle ne se purifie pas au feu de la charité, c'est-à-dire de l'amour divin substitué à tout autre amour, elle ne réalisera pas la condition essentielle d'où dépend sa résurrection future.

Ce dépouillement nécessaire de la volonté s'opère par le moyen de deux vertus — l'obéissance et l'humilité — que les ascètes chrétiens ont prisées très haut et dont la pratique apparaît intimement liée au développement de la vie contemplative.

Que l'obéissance assure la mortification de la volonté, c'est ce qui résulte de sa définition même. En quoi consiste-t-elle en effet, sinon à renoncer à soi en abdiquant toute volonté propre? L'obéissant prononce un perpétuel *fiat,* il se félicite de ne plus s'appartenir — *sui juris non esse*[1]; il s'abandonne à la Providence et, par là même, se met en état de recevoir passivement l'impression divine[2].

L'humilité est, au même titre que l'obéissance, un antidote contre l'amour-propre; elle aussi creuse l'âme et la vide, lui donnant, suivant Alvarez de Paz, « l'immense capacité qu'il faut pour contenir les trésors célestes ». Pascal n'a-t-il pas dit qu'on doit « s'offrir par les humiliations aux inspirations »? Sainte Thérèse avait dit

1. *Imitation,* I, IX.

2. Les mystiques ont voulu être et ont été, en un sens, des obéissants. Mais j'ai déjà dit comme quoi la pratique de l'obéissance se concilie chez eux avec l'instinct de souveraine indépendance qui le caractérise à un tel point que leur vie a pu être définie : une perpétuelle auto-suggestion.

avant lui : « Je ne doute nullement, mes filles, que vous ne souhaitiez de vous voir bientôt en cet état (d'oraison mystique)... Et c'est à juste titre que vous désirez apprendre comment on arrive à un pareil bonheur... Pratiquez d'abord ce que j'ai recommandé dans les demeures précédentes : et ensuite, de l'humilité, de l'humilité, puisque c'est par elle que le Seigneur se laisse vaincre et cède à tous nos désirs... Qu'une âme soit humble et détachée de tout... et le divin Maître, je n'en doute point, lui accordera non seulement cette grâce, mais encore beaucoup d'autres qui surpasseront ses désirs[1] ». — Et elle parle, dans son grand langage, de cette humilité, née de l'extase, qui, « dans la clarté même de la Vérité, voit en un moment ce qu'elle n'eût pu découvrir par un pénible travail de plusieurs années : son néant, et la grandeur de Dieu[2] ».

Cette humilité profonde, qui les « rabaisse au centre de leur néant[3] », est celle de tous les ascètes chrétiens, en particulier des mystiques orthodoxes. Non contents de supporter patiemment les humiliations (l'humiliation, dit saint Bernard, est le chemin de l'humilité, comme la lecture l'est de la science), ils s'exercent à les aimer, et, quoique naturellement sensibles au point d'honneur, les recherchent avec autant de soin que d'autres mettent à les fuir. Ce sont les applaudissements qu'ils fuient, et les louanges. Et là est le secret de leur attitude si caractéristique, si opposée à celle des mystiques hétérodoxes, à l'endroit des « faveurs spirituelles » dont

1. *Chât.*, 4e dem., ch. II ; *Chemin de la Perf.*, ch. XIX.
2. *Chemin de la Perf.*, ch. XXXIV.
3. *Montée du Carmel*, l. I, ch. XIII. On trouve la même expression chez Marguerite-Marie.

ils sont l'objet. Ces faveurs, non seulement ils ne les désirent pas, mais ils les redoutent, on pourrait dire qu'ils les détestent : ils supplient Dieu de les leur épargner et les dissimulent et déprécient de leur mieux[1]...

*
* *

Il appartient à Dieu seul, affirment les théologiens, d'achever l'épuration de l'âme, de la dégager pleinemnet « de la servitude des sens et des illusions de l'esprit ». Et ils distinguent, comme on sait, deux sortes de *purgations* ou *purifications* : les purifications *actives*, œuvre de l'homme, et les *passives*, qui sont l'œuvre exclusive de Dieu.

Quelle que soit la valeur de cette distinction, il est certain que, le corps et l'âme une fois traités par les procédés qu'on vient de décrire, l'effort humain a réalisé, dans l'ordre des mortifications, tout ce dont il était capable. L'être naturel est vide, et ne vit plus ; il s'agit de le ressusciter surnaturellement et de le remplir : c'est le second temps de la méthode ascétique. Le corps — l'automate — aura part à cette résurrection, et ne sera pas négligé, au cours de cette seconde série d'exercices. L'automate, en effet, — c'est encore un mot de Pascal — « entraîne l'esprit sans qu'il y

1. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xx. « Je suppliai instamment Notre-Seigneur de vouloir bien ne plus me favoriser de ces grâces qui se trahissent par des signes extérieurs. » — Cf. Marguerite-Marie, *Autobiographie* : « Pourvu, ô mon souverain Maître, que vous ne fassiez jamais rien paraître en moi d'extraordinaire que ce qui me pourra le plus causer d'humiliations et d'abjections devant les créatures, et me détruire dans leur estime... » — Tels sont les sentiments de tous les mystiques orthodoxes. Ils redoutent par-dessus tout d'attirer sur eux l'attention, et ne veulent que « la croix toute pure ».

pense ». Et les théologiens ascétiques ne méconnaissent pas son rôle. Aussi, traitant de l'oraison et de ses « conditions extrinsèques », donneront-ils la plus grande impôrtance à des questions toutes matérielles, telles que celles de la « composition du corps » (ils savent que le geste détermine, en une mesure, les émotions qu'il traduit), de l'alimentation, de l'éclairage... « S'il vous arrive, Philothée, dira saint François de Sales[1], de n'avoir point de goût ni de consolation en la méditation.... piquez quelquefois votre cœur par quelque contenance et mouvement de dévotion extérieure, vous prosternant en terre, croisant les mains sur l'estomac, embrassant un crucifix... » — Écoutons maintenant saint Ignace[2] : « Je commencerai ma contemplation tantôt à genoux, tantôt prosterné, tantôt étendu sur la terre, le visage vers le ciel, tantôt assis, tantôt debout... Si je trouve ce que je désire à genoux ou prosterné, je ne chercherai pas une autre position.... Je me priverai entièrement de jour, fermant les fenêtres et les portes de l'appartement que j'occupe, tout le temps où je m'y trouverai... Quand celui qui fait les Exercices n'obtient pas ce qu'il désire, comme des larmes, des consolations, etc., il est souvent avantageux qu'il fasse quelque changement dans la nourriture, dans le coucher, ou dans le sommeil... »

Il y a, comme on voit, toute une gymnastique et une hygiène ascétiques, indépendantes des austérités. Celles-ci d'ailleurs ne sont pas seulement des procédés

1. *Introduction à la vie dévote*, IIe partie, ch. IX; cf. IVe partie, ch. XII.
2. *Exercices : Additions à observer pour mieux faire les Exercices et trouver plus sûrement ce que l'on désire.*

de mortification ; elles valent aussi comme stimulants. La discipline, par exemple, dompte les révoltes de la chair; mais les théologiens ascétiques la conseillent en outre comme ayant une merveilleuse vertu pour exciter l'esprit, lui « donner allégresse », pour « réveiller l'appétit de la dévotion », pour « chasser la mélancolie[1] ».

Leurs prescriptions relatives au corps (qui tendaient tout à l'heure à sa mortification) ne visent d'ailleurs, au point où nous en sommes, qu'à seconder le travail assimilatoire de l'âme, son « entraînement » vers les choses divines. Cet entraînement comprend un grand nombre d'exercices, tous appropriés au but poursuivi : la fixation de l'idée religieuse et du sentiment correspondant ; et qui, remplissant, du lever au coucher, la journée de l'ascète, en « sanctifient », ou, si l'on veut, en utilisent méthodiquement toutes les heures.

Parmi ces exercices, il en est un d'un caractère très spécial. Je veux parler de l'examen de conscience.

L'examen de conscience est *général* ou *particulier*. Pour être efficace, l'examen *général*, dit un auteur ascétique[2], doit se faire au moins une fois par jour et comprendre un double regard : l'un pour la constatation matérielle des fautes commises, l'autre pour les rattacher aux causes qui les amènent. La cause qui intervient habituellement dans nos chutes, et qui entraîne la volonté, trahit le défaut dominant que l'on cherche à reconnaître. L'examen *particulier* porte sur ce défaut dominant, sur la passion qui, en chaque individu,

1. *Introd. à la vie dév.*, 3e p., ch. XXIII ; cf. le P. Surin, *Catéchisme spirituel : De la réformation de la tristesse.*
2. Ribet, *l'Ascétique chrétienne.*

« donne le branle à tous les autres », et, par suite, « a la plus grande part dans ses fautes habituelles ». C'est saint Ignace qui en a introduit la pratique raisonnée :

Il le propose dès le début de ses *Exercices spirituels*, et veut qu'on le répète trois fois le jour : le matin, en se levant, pour renouveler la résolution de veiller sur soi-même et de combattre généreusement le vice que l'on commence à extirper ; après midi, pour noter les fautes commises, et, le soir, pour répéter cet examen. — Il conseille d'écrire ses fautes de la manière suivante. On trace sur une même feuille autant de lignes qu'il y a de jours dans la semaine, mais de plus en plus courtes à mesure que l'on se rapproche de la fin de la semaine, parce qu'on est censé commettre moins de fautes à la fin qu'au commencement ; et chaque jour, après chaque revue, on marque sur la ligne par autant de barres transversales les fautes que l'on vient de constater. — Le long du jour, à chaque fois que l'on s'apercevra que l'on vient de tomber dans le défaut à combattre, on portera la main à sa poitrine en signe de repentir, ce que l'on peut faire, même dans les compagnies. Le soir, on comptera le nombre de traits tracés sur la ligne, on comparera le nombre inscrit au premier examen avec celui du second : on rapprochera le jour présent du jour précédent, et la semaine qui finit de la semaine écoulée, et l'on se rendra ainsi un compte exact des progrès réalisés.

C'est, on le voit, d'une vraie comptabilité qu'il s'agit ici ; et il est inutile d'insister sur l'intérêt d'une pratique qui met l'ascète en mesure de vérifier, pour ainsi dire à chaque instant, son bilan psychologique et moral. L'examen de conscience n'a, du reste, d'efficacité qu'indirecte ; il n'est en lui-même qu'un procédé de vérification et de contrôle; en quoi il se distingue de tous les autres « exercices spirituels ».

Le plus important de ces exercices, le plus propre à

remplir de Dieu l'âme vidée du monde[1], c'est la « méditation » (premier degré de l' « oraison mentale »).

Il y a différentes méthodes de méditer. La plus connue, la plus caractéristique est celle des *Exercitia*.

La méditation, telle que l'enseigne saint Ignace, qui la qualifie d' « exercice des trois puissances de l'âme », comporte une préparation *éloignée* et une préparation *prochaine*, laquelle consiste à choisir la veille le sujet de la méditation du lendemain, à repasser ce sujet avant de s'endormir, et à y penser au réveil. En outre, « avant de commencer, l'on se tiendra debout, le temps de réciter l'oraison dominicale, à un ou deux pas de l'endroit où l'on doit méditer, l'esprit élevé vers le ciel et considérant comme quoi Dieu, notre Seigneur, nous regarde »... — Cet « acte de présence de Dieu » sera suivi d'une « oraison préparatoire », par laquelle on invoquera l'assistance divine. Cela fait, s'ouvrira, par deux *préludes* au moins, la méditation proprement dite.

Le premier prélude a pour objet la *composition* ou *construction du lieu*. « Si le sujet de la méditation est une chose visible, comme dans la contemplation des mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce prélude consistera à me représenter, à l'aide de l'imagination, le lieu matériel où se trouve l'objet que je veux contempler; par exemple le temple, la montagne où est Jésus-Christ ou Notre-Dame, selon le mystère que je choisis pour ma contemplation. Si le sujet de la méditation est une chose invisible, comme sont ici les péchés, (il s'agit de la méditation du péché) la composition de

1. « En regardant souvent Notre Seigneur par la méditation, dit très exactement saint François de Sales, toute votre âme *se remplira* de lui. » (*Introd. à la vie dév.*, 2e p., ch. I.)

lieu sera de voir des yeux de l'imagination et de considérer mon âme emprisonnée dans ce corps mortel et moi-même, c'est-à-dire mon corps et mon âme, dans cette vallée de larmes, comme exilé parmi les animaux privés de raison[1]. »

Le second prélude a pour objet de solliciter les grâces que l'on désire et qui se rapportent au sujet de la méditation. « Dans la contemplation de la Résurrection, par exemple, on demandera la grâce de participer à la joie ineffable de Jésus-Christ glorieux : dans celle de la Passion, l'on demandera la douleur, les larmes, les souffrances avec Jésus-Christ dans les tourments. »

Les préludes achevés, l'on entre dans le *corps* de la méditation, où trouvent à s'exercer les trois puissances de l'âme.

La mémoire repassera en détail le sujet qu'elle avait, dans le premier prélude, embrassé d'ensemble. L'exercice de la mémoire comprend celui de l'imagination qui, sur le thème proposé, brodera des amplifications méthodiques[2].

L'entendement réfléchira sur les vérités que la mé-

1. « On pourra encore se représenter le péché sous la forme d'un monstre hideux, observe le P. Roothaan (dont le traité *De la manière de méditer* est généralement adjoint aux *Exercices*) ; de même, ses effets comme les feux de l'enfer préparés au pécheur... Ces images et d'autres semblables pourront s'employer utilement selon la diversité des sujets. »

2. Les *Exercices* contiennent de nombreux modèles d'amplifications de ce genre, de nombreuses *matières* de méditations (ce mot de collège est ici bien à sa place), avec la façon de les développer. Soit, par exemple, la méditation sur l'*enfer* : « Dans le premier point, je *verrai* des yeux de l'imagination ces feux immenses..., etc. Dans le deuxième, j'*entendrai* les gémissements, les cris..., etc. Dans le troisième, je me figurerai que je *respire* la fumée..., etc. Dans le quatrième, je m'imaginerai *goûter* intérieurement des choses amères..., etc. Dans le cinquième, je *toucherai* ces flammes vengeresses... », etc.

moire lui a rappelées ; il appliquera ces vérités à l'âme et à ses besoins, il en tirera des conséquences pratiques.

Quant à la volonté, elle s'exercera à de pieuses « affections[1] », et, à l'occasion de chaque point médité, s'ingéniera à susciter dans l'âme des sentiments d'admiration, de louange, d'amour, de crainte, etc., conformes au sujet de la méditation. Enfin, elle prendra pour l'avenir des résolutions appropriées aux circonstances et à l'état de l'âme, et fondées sur des motifs solides.

Telle est, dans ses éléments essentiels, la méthode de méditer d'après saint Ignace. Les autres méthodes — celle de saint François de Sales, par exemple, ou celle de Saint-Sulpice[2] — ont un caractère moins mécanique ; elles font moins directement appel à l'imagination, mais, dans la forme et l'ordonnance, elles ne diffèrent de la première que par des détails. Un même principe domine, au reste, toutes ces méthodes, à savoir que la méditation religieuse — en quoi elle est une « oraison », et se distingue de la méditation philosophique — n'a pas de but spéculatif ; et « la considération ne s'y fait, dit saint François de Sales[3], que pour émouvoir l'affection », et provoquer, par le moyen de l'affection, les résolutions. Non productive d'affections, Rodriguez la compare à

1. Au sens le plus général, le mot *affections* désigne, soit au physique, soit au moral, une impression reçue, par suite une manière d'être. De là son application aux divers mouvements émotifs de l'âme : la joie, la tristesse, la colère sont des affections.

Dans le langage ascétique, le mot exprime, non seulement des émotions (amour, gratitude, repentir, etc.) mais, d'une façon générale, tous les actes pieux de la *volonté* (actes de foi, de respect, de soumission, de confiance en Dieu, etc.) par opposition aux raisonnements et aux réflexions, en un mot aux opérations de l'entendement.

2. *Introd. à la vie dév.*, 2e p., ch. II et suiv. — Tronson, *Manuel du séminariste.*

3. *Introd. à la vie dév.*, 2e p., ch. V, VIII.

une aiguille sans fil : « On a besoin d'aiguille pour coudre, mais ce n'est pas l'aiguille qui coud, c'est le fil ; et ce serait un travail bien inutile que celui d'un homme qui emploierait tout le jour à passer dans la toile une aiguille sans fil. Cependant, c'est à peu près ce que font ceux qui, dans l'oraison, méditent et réfléchissent beaucoup, sans s'appliquer aucunement à produire des actes de charité. Car la méditation doit être comme l'aiguille : il faut qu'elle passe la première ; mais c'est pour faire passer après elle le fil de l'amour et les mouvements affectueux...[1] » — De là cette conséquence que l'esprit ne doit travailler, dans la méditation, qu'autant qu'il est nécessaire pour mettre la volonté et le cœur en branle. Ce résultat obtenu, son rôle est achevé ; et dès lors, à vrai dire, la méditation a fait place à la contemplation[2].

Les ascètes orthodoxes et notamment les mystiques ont tous attaché la plus essentielle importance à la méditation ainsi comprise. On la trouve à l'origine et elle reste, pour ainsi dire, le centre de leur vie spirituelle[3] ; ils lui font honneur de tous leurs progrès, ils en recommandent ardemment la pratique. Une pratique qui ne va pas sans difficultés. Sainte Thérèse elle-même ne s'y adonna qu'au prix des plus rudes efforts, et elle s'accuse[4]

1. *Pratiques de la perfection chrétienne. De l'Oraison*, c. 11, t. 2.

2. Saint François de Sales, *Tr. de l'am. de Dieu*, l. VI, ch. III : « L'oraison s'appelle méditation jusqu'à ce qu'elle ait produit le miel de la dévotion : après cela, elle se convertit en contemplation... Le désir d'obtenir l'amour divin nous fait méditer, mais l'amour obtenu nous fait contempler... »

3. Ils y reviennent même après qu'ils ont atteint aux « états surnaturels » d'oraison. « Il n'est point d'âme, dit sainte Thérèse, fût-elle de la taille d'un géant dans la vie spirituelle, qui ne doive souvent revenir à l'enfance et à la mamelle... Il n'existe aucun état d'oraison si élevé où il ne soit souvent nécessaire de revenir au commencement. » (*Vie*, ch. XIII.)

4. *Ib.*, ch. VII.

de n'y être pas restée constamment fidèle. « Je regardais, dit-elle, comme une faveur de Dieu de pouvoir retirer une goutte de ce puits sacré[1]. » — Et encore[2] : « Pendant des années, je me préoccupais moins d'utiles et saintes réflexions que du désir d'entendre l'horloge m'annoncer la fin de l'heure consacrée à la prière. Bien des fois, je l'avoue, j'aurais préféré la plus rude pénitence au tourment de me recueillir pour l'oraison... » — Mais l'ennui, le dégoût, les maladies même ne sont pas — c'est l'enseignement de tous les mystiques — des motifs suffisants de renoncer à un exercice dont ils n'admettent seulement pas l'interruption[3].

Les questions de méthode les laissent, par contre, fort indifférents, et ils ne s'astreignent à en suivre aucune. La plupart d'entre eux ont commencé, comme sainte Thérèse, à « faire oraison » à leur manière, et « sans savoir ce que c'était[4] », guidés par une sorte d'instinct supérieur ; et, à aucun moment de leur vie spirituelle, ils ne se départiront de leurs libres allures. Ces esprits primesautiers répugnent aux laborieuses déductions, à l'emploi des procédés didactiques ; ces âmes vibrantes et impressionnables ne s'attardent pas, en méditant, aux considérations discursives ; et elles n'ont que faire de ce travail préparatoire dont le but est de déterminer tout à la fois des émotions et des actes volontaires.

1. *Vie*, ch. XI.
2. *Ib.*, ch. VIII.
3. *Ib.*, ch. VII, VIII, XI ; cf. *Chemin de la perf.*, ch. XX.
4. *Ib.*, ch. IX. — Cf. Marguerite-Marie, *Autobiographie* : « Je me sentais si fortement attirée à l'oraison, que cela me faisait beaucoup souffrir de ne savoir, ni pouvoir apprendre comme il la fallait faire... et je n'en savais autre chose que ce mot d'oraison, qui ravissait mon cœur... Mon souverain Maître m'apprit comme il voulait que je la fisse. »

On voit, d'après cela, combien c'est se méprendre que d'appeler saint Ignace — comme le fait Murisier — « le plus grand théoricien de la contemplation ». Le livre des *Exercices*, avec ses progressions méthodiques, ses procédés d'amplification, ses appels raisonnés aux différentes facultés, n'est rien moins qu'un bréviaire de mysticisme ; on le définirait plus justement une sorte de manuel scolaire, de *gradus ad Parnassum* à l'usage des âmes moyennes. Sainte Thérèse, qui déplore si souvent de n'avoir pas « le talent de discourir » et qui manquait d'imagination au point de n'être jamais parvenue à se représenter les traits de l'Homme-Dieu [1], — sainte Thérèse, traitant très longuement, dans son autobiographie [2], du premier degré d'oraison mentale (la méditation), ne mentionne même pas la méthode de saint Ignace, qu'un de ses confesseurs jésuites, le P. Jean de Padraños, lui avait pourtant fait suivre, au moins en partie. Et d'autres mystiques — la mère Marie de l'Incarnation, par exemple [3] — se plaignent, ayant essayé des procédés méthodiques, de s'être vus arrêtés tout net dans leur essor spirituel. C'est qu'il en est des *Exercices* et,

1. *Vie*, ch. IV, IX.
2. *Ib.*, ch. XI-XIII.
3. *Ib.*, l. I, ch. IX : « En ce temps, j'eus la lecture de quelques livres qui enseignoient à faire méthodiquement l'oraison mentale avec préparations, préludes, divisions, points, matières, colloques... Dans le désir que j'avois de bien faire, je me faisois tant de violence qu'il m'en prit un mal de tête qui m'incommodoit notablement... et cependant le désir que j'avois de suivre ce livre de point en point me faisoit tous les jours recommencer mes violences et renforçoit aussi mon mal. » — Voy., dans le même sens, Marguerite-Marie, *Autobiographie* : « Je faisais tous mes efforts pour m'appliquer à la méthode d'oraison que l'on m'enseignait... mais rien ne demeurait dans mon esprit. J'avais beau lire mes points d'oraison, tout s'évanouissait, et je ne pouvais rien apprendre ni retenir que ce que mon divin Maître m'enseignait. »

en général, des méthodes de méditer comme de toutes les méthodes, quel qu'en soit l'objet. Elles ne valent que pour le grand nombre. Tous les initiateurs — et les mystiques méritent ce nom — sont des autodidactes ; ils se passent de programmes tracés d'avance et négligent les règles établies : c'est qu'ils en trouvent de plus sûres dans les inspirations de leur génie ou de leur cœur.

III

L'on comprend, après cette analyse, que j'aie, au début de ce chapitre, défini l'ascétisme une méthode de *simplification* psychologique. Et l'on reconnaîtra pour exacte la répartition que fait Murisier des exercices ascétiques en deux catégories : les uns négatifs, *éliminatoires,* ayant pour but de « vider » l'individu, de réduire le nombre de ses états simultanés ou successifs ; les autres positifs, *assimilatoires,* tendant à renforcer en lui l'idée religieuse, à la maintenir, à la faire prévaloir sur toutes les autres idées.

Et c'est ici le moment de faire remarquer qu'entre l'ascétisme, considéré comme procédé de simplification, et les états mystiques, les relations sont étroites. Ceux-ci comportent, en effet, un rétrécissement progressif du champ de la conscience, et des « simplifications » successives, au cours desquelles les raisonnements vont se raréfiant, et peu à peu font place, dans l'âme du sujet, à des « affections », lesquelles se simplifient à leur tour jusqu'à se réduire à l'unité[1].

1. « Quand, par le progrés du temps, les âmes se sont exercées à

Que l'« entraînement » ascétique ait des résultats infaillibles, il serait aussi contraire à la réalité des faits qu'à l'enseignement des théologiens de le prétendre : les ascètes n'atteignent pas tous aux « états mystiques ». Mais, en revanche, — j'ai déjà eu l'occasion de le constater, — il y a, en tout mystique, un ascète, et l'efficacité de l'ascétisme, en tant que méthode de simplification, ne saurait être contestée.

Efficace, reste à savoir si la méthode est légitime. Je m'explique. L'emploi s'en accorde-t-il avec une parfaite intégrité mentale ? Ou bien faut-il voir dans l'ascétisme un symptôme pathologique, l'indice d'une dégénérescence et d'un déséquilibrement ? — C'est à cette dernière opinion que se rangent la plupart des psychologues contemporains, entre autres Murisier.

Les mystiques, d'après lui — je lui emprunte ses expressions — sont, dans des corps malades, des esprits faibles. Leur personnalité, mal cimentée, risque à chaque instant de se désagréger, de se perdre en une confusion de sensations variables, d'images incohérentes, de désirs contradictoires. Ils se sentent impuissants à gouverner leurs instincts, à les hiérarchiser. De là, chez eux, un sentiment de profond malaise, et le désir ardent d'échapper aux désordres organiques, au conflit des tendances, à la multiplicité et à la variabilité des sensations et des images, aux exigences opposées de la piété naissante et de la mondanité persistante. Cette délivrance, qu'ils souhaitent si passionnément, comment l'obtiendront-ils,

cette multiplicité d'actes intérieurs... il faut que ces exercices s'unissent en un exercice de plus grande simplicité... de sorte que cette multiplicité se convertisse en unité. » (*Directoire de la Visitation*, art. 13, *in fine*.)

sinon en atteignant à l'unité, et, si possible, à la stabilité de la conscience? Mais l'unité ne s'établit jamais, chez ces malades, grâce à une coordination normale des éléments psychiques. Ils la réalisent par l'élimination des états variables et des tendances antagonistes. Leur *moi*, en un mot, ne s'unifie qu'en s'appauvrissant. Et c'est par le moyen de l'ascétisme que s'opère cette simplification pathologique.

Donc, pour notre auteur, les mystiques sont des *simplifiés*, et il donne au mot le sens le plus défavorable. M. Pierre Janet, lui, les rangeait naguère parmi les hystériques confirmés; mais il les tient aujourd'hui pour des *abouliques*, des *scrupuleux* (au sens des aliénistes), qui demandent à l'ascétisme l'apaisement de leurs conflits intérieurs; et sa théorie se confond, en somme, avec celle de Murisier :

L'état de scrupule ou d'aboulie, dit-il, est déterminé par une incapacité mentale de réunir d'une manière ferme le grand nombre des idées, des sentiments, des sensations qui affluent à notre conscience. Quand l'esprit est vigoureux, il peut conduire tous ces phénomènes psychologiques au dernier degré de la pensée consciente... Quand nous cessons de pouvoir parvenir à ce dernier degré, nous restons dans les états de pensée inférieure caractérisés par le doute, l'hésitation, le défaut du sentiment du réel, l'indifférence aux choses présentes. Cet état, surtout s'il se prolonge, est très pénible, et le malade fait des efforts désespérés pour en sortir. Quelques-uns ont senti ou deviné que l'une des principales difficultés de cette synthèse mentale était la multiplicité des phénomènes psychologiques, et ils sont amenés... à cette solution qui consiste à restreindre leurs pensées pour les mieux étreindre. La complexité de notre vie est, en effet, la grande raison de cette complexité mentale : que d'affaires soulèvent les relations sociales, que de tendances et de

désirs amènent la recherche de la fortune et du pouvoir, que de complications et de soucis renferme la famille. Notre vie ne serait-elle pas bien plus simple en supprimant ces complications ? Déjà des scrupuleux qui ne sont pas du tout des extatiques arrivent sans s'en douter à cette solution. Je connais une jeune fille très bien douée, très artiste et très riche qui, depuis six ans, vit seule dans un petit appartement, sans voir jamais sa famille, sans recevoir personne, si ce n'est son médecin, sans jamais sortir, sans presque rien connaître du monde extérieur; il est certain que, dans cette retraite, ses phobies, ses angoisses, ses hésitations de toute espèce se sont fort atténuées et qu'elle a pu se faire une existence, sinon agréable, du moins exempte des souffrances du délire.

Ne peut-on pas se demander si les phénomènes extatiques ne se développent pas chez certains scrupuleux par un mécanisme analogue ?... Il ne faut pas oublier un grand caractère par lequel commence la maladie de l'extase : c'est *le symptôme pathologique de l'ascétisme* ; ces malades se suppriment successivement toutes les joies, et en même temps tous les désirs de la vie, et toutes les complications, le luxe, les honneurs, les relations sociales, la famille. C'est, paraît-il, pour faire plaisir au bon Dieu : n'est-ce pas plutôt pour se faire plaisir à eux-mêmes, parce qu'ils commencent déjà à trouver le calme dans cette vie restreinte [1] ?

* * *

Je pourrais nommer, après MM. Janet et Murisier, des hommes tels que M. le Dr Georges Dumas, par exemple [2], qui font, eux aussi, et par les mêmes arguments, le procès de l'ascétisme, — un procès dont il y a lieu de tenter la revision.

1. *Une extatique*, conférence faite à l'Institut psychologique international, le 25 mai 1901.

2. *Auguste Comte amoureux et mystique* (*La Renaissance latine*, 15 janvier 1904).

Les psychologues que je viens de citer partent tous d'une constatation identique, à savoir que les mystiques aspirent unanimement et passionnément à l'unité. Constatation fort exacte. La doctrine mystique orthodoxe (à supposer qu'il y en ait une indépendante du dogme) se ramène à l'affirmation de l'universelle unité. Dieu est *un*, l'Univers est *un*, l'homme, ce microcosme, était primitivement *un*; et il doit se donner pour tâche essentielle de reconquérir l'unité perdue. « Le vrai adorateur, écrit une mystique contemporaine, est celui dont l'âme, affranchie de toute multiplicité, revenue à la simplicité parfaite, est parvenue à s'accorder elle-même dans une harmonie sans aucune dissonance, ayant effacé par un effort soutenu tout partage, toute division, toute contradiction, pour rentrer dans l'unité primitive de son être[1]... »

Cette aspiration à l'unité n'est pas, qu'on le remarque, spéciale aux mystiques. Le savant, le penseur, l'artiste y aspirent, eux aussi; ils fuient toutes les occasions de se dissiper ou de se distraire et s'enferment à triple clef dans leur tour d'ivoire. Mais que vais-je cherchant mes exemples parmi les individus exceptionnels? La tendance à l'unité est proprement humaine. Ondoyant et divers, conscient de n'être au dedans de lui-même que variabilité, confusion, incohérence, l'homme se préoccupe naturellement et à juste titre d'organiser son chaos intérieur, et s'efforce de donner quelque consistance au fil si lâche et si cassable qui relie entre eux les innombrables phénomèmes dont la succession constitue son *moi*.

1. *La vie spirituelle et l'oraison d'après la Sainte Écriture et la tradition monastique.* Solesmes, 1899.

La tendance à l'unité que l'on constate chez les mystiques ne préjuge donc rien contre eux et n'a pas nécessairement de caractère pathologique. Aussi ne l'incrimine-t-on pas en elle-même. Mais on leur reproche de n'assurer l'ordre dans leur conscience qu'au prix d'une série de mutilations. Ce n'est pas tout ; et parce qu'ils méprisent les biens, les joies et les honneurs d'ici-bas ; parce que, dans un monde où l'argent règne en maître absolu, ils ont choisi pour dame et pour épouse la Pauvreté, cette libératrice ; parce qu'ils se gardent chastes parmi les foules en rut, et parce qu'ils tiennent levé au-dessus des passions humaines l' « étendard de l'humilité », comme dit sainte Thérèse, et celui de l'obéissance, — on les accuse de se dérober à toutes les complications et à toutes les responsabilités de la vie, de déserter la cité et de renier la famille : de s'isoler, en un mot, sous couleur de mortification, dans un égoïsme, « le plus absolu et le plus glacial de tous », pareils à ces alcyons dont parle saint François de Sales et « dont le nid repose sur les flots, impénétrable à la mer, ouvert seulement du côté du ciel[1] ».

Ce réquisitoire, qui ne vise à rien moins qu'à faire de l'ascétisme un instrument de mutilation intellectuelle et, par là même, l'auxiliaire des plus mortels instincts de paresse et d'inertie, ne me paraît pas irréfutable.

Et d'abord, une simple remarque. — Le savant, le penseur, l'artiste dont je constatais tout à l'heure l'aspiration à l'unité, méritent, tout comme les mystiques, la qualification de « simplifiés » ; ils sont possédés d'un

1. A. Godfernaux, *Sur la psychologie du mysticisme* (*Revue philosophique*, février 1902).

petit nombre d'idées auxquelles ils ramènent toutes choses. L'homme d'action, voué à l'accomplissement de quelque grand dessein, tend, lui aussi, au monoïdéisme. La concentration de nos facultés sur une idée unique n'est-elle pas, comme l'a dit M. Boutroux[1], le principe même de l'action ? Et l'on est en droit de supposer qu'en fait l'unité mentale ne s'établit jamais que par voie de simplification.

Jugeât-on cette opinion erronée, il ne s'ensuivrait pas que les mystiques fussent les mutilés de l'esprit qu'on nous dépeint. On ne les dépeint comme tels qu'en les assimilant à des abouliques, à des scrupuleux. Et ils ont, en effet, avec les abouliques, quelques traits de ressemblance. Mais la ressemblance est toute superficielle, et l'on peut même affirmer que, dans le monde mental, mystiques et abouliques occupent les pôles opposés. Les abouliques sont affligés d'une « trop grande richesse d'impressions et d'idées », d'une « abondance excessive de données conscientes[2] ». Impuissants à les coordonner, ils en sacrifient une partie. Tel n'est pas du tout le cas des mystiques. Leurs idées, le plus souvent, s'harmonisent et se coordonnent en un ordre parfaitement logique. Ces êtres intuitifs, peu portés aux spéculations abstraites, et qui se soucient moins de « penser beaucoup » que « d'aimer beaucoup[3] », de philosopher que de bien vivre, ne souffrent pas d'ailleurs d'une complexité men-

1. *La psychologie du mysticisme* (*Revue Bleue*, 15 mars 1902) : « C'est dans la mesure où elles deviennent exclusives que nos idées cessent d'être de pures idées pour tirer à elles les forces vives de l'âme et se changer en volontés et en actes. »

2. Ce qu'a fort bien montré M. Leuba (*Les tendances fondamentale des mystiques chrétiens. — Revue philosophique*, juillet 1902).

3. *Chât.*, 4es dem., ch. I.

tale exagérée. Ils ne connaissent ni les angoisses du doute, ni l'obsession des problèmes métaphysiques, mais, en revanche, se préoccupent d'assurer en eux le triomphe de l'humilité sur l'orgueil, par exemple, ou de l'amour de Dieu sur l'amour du monde. Les conflits intérieurs dont l'ascétisme leur procure l'apaisement sont, en un mot, des conflits d'ordre moral bien plutôt que d'ordre intellectuel.

Si, chez les mystiques orthodoxes, ascétisme n'est pas synonyme de mutilation intellectuelle, il ne l'est pas davantage d'égoïsme et de paresse.

C'est un des caractères de la vie d'être rythmique, faite d'élans et de recueillements alternés. Ces oscillations prennent, dans la vie des mystiques, une amplitude exceptionnelle et la partagent en deux états, reliés entre eux par une série indéfinie d'états intermédiaires, mais qui, à de certains moments caractéristiques, s'opposent nettement l'un à l'autre.

A de certaines heures, lorsque le champ de leur conscience se rétrécit au point de ne plus admettre qu'un très petit nombre de représentations, on constate chez eux un affaiblissement graduel des sentiments sociaux; ils se détachent peu à peu du monde sensible et de toute pensée ou préoccupation relative aux créatures. Et quand ils atteignent au monoïdéisme extatique, à l'unité de la conscience, cet affaiblissement des sentiments sociaux dégénère en suppression totale[1]. Leur âme, ramassée sur elle-même et concentrée en un regard fixe,

1. « L'âme... s'élève au-dessus de tout le créé », dit sainte Thérèse (*Vie*, ch. xx).

oublie tout ce qui n'est pas l'unique objet dont la vision l'éblouit.

Mais l'extase et les états qui la précèdent ne durent que de courts moments[1] ; et ces états si passagers sont séparés les uns des autres par de longs intervalles. Entre-temps les mystiques font preuve de sentiments éminemment sociaux ; et c'est à tort qu'on les représente engourdis en un lâche isolement — *in angulo cum libello* — et se dérobant à tous les contacts. Ils nous apparaissent, au contraire, comme des militants épris de mouvement et d'action, doués au plus haut point des qualités qui font les manieurs d'hommes et les organisateurs. La tendance qu'on leur reproche le plus témoigne chez eux, à elle seule, d'un puissant instinct social, et elle implique toute une sociologie. S'ils aspirent à s'unifier, ce n'est pas dans un intérêt égoïste : mais ils croient l'humanité appelée à n'avoir en Dieu qu'un cœur et qu'une âme, et que, par le moyen de l'unité individuelle, se réalisera cette unité collective où vont leurs plus chers désirs. Le Christ n'a-t-il pas dit : « Qu'ils soient un tous ensemble, comme vous, Père, êtes en moi et moi en vous ; qu'ils soient de même un en nous[2] ». — « Être un tous ensemble », voilà la

1. J'insiste sur ce point. Les psychologues contemporains auraient en effet une propension à exagérer la durée des périodes d' « union mystique ». C'est qu'ils subissent à leur insu — le fait est curieux à constater — l'influence quiétiste et paraissent avoir lu plus attentivement Mme Guyon que sainte Thérèse. Tel d'entre eux (voy. Godfernaux, *Le sentiment et la pensée*, 1re éd., p. 50, à la note), empruntant, dit-il, « aux ouvrages mystiques » les éléments d'une étude sur l'extase, ne citera guère que des auteurs quiétistes.

En réalité, la contemplation mystique n'est qu'un éclair, une communication dont on ne jouit qu'en passant, *raptim*, dit saint Bernard (Cf. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, l. I, XIV et suiv.).

2. *Jean*, XVII, 21-24.

suprême ambition des mystiques, et ils ne conçoivent le bonheur que dans la fraternité[1]. Aussi, comme le veut l'Évangile, ne séparent-ils pas de l'amour de Dieu l'amour du prochain[2]. Cet amour du prochain prend chez eux mille formes diverses: ils se répandent en aumônes et en prières ; ils ont pour toutes les misères physiques des trésors de pitié et de tendresse et, pour les âmes, brûlent d'un zèle « apostolique ». Et non seulement ils pratiquent la charité sous toutes ses formes, mais ils la mettent au-dessus de tout. « La consolation intérieure, dit Ruysbroek, est d'un ordre moins élevé que l'acte d'amour, qui rend service aux pauvres spirituellement ou corporellement. Si vous êtes ravi en extase aussi haut que saint Pierre ou saint Paul... et si vous apprenez qu'un malade a besoin d'un bouillon chaud... je vous conseille de vous éveiller un instant et de faire chauffer le bouillon... » — Et sainte Thérèse[3] : « Il ne faut pas consacrer à l'oraison un

1. La suprême récompense des élus est, d'après sainte Thérèse, dans le spectacle de l'allégresse commune (*Chemin de la Perf.*, ch. XXXII).

2. « Dieu ne demande de nous que deux choses, dit sainte Thérèse, l'une de l'aimer, l'autre d'aimer notre prochain... La marque la plus assurée de notre fidélité à ces deux choses, c'est, à mon avis, la fidélité à l'amour de notre prochain... » (*Chât.*, 5es dem., ch. III). — Les maux qu'elle a constamment endurés (dans son amour pour les âmes) sont tels qu'elle compte les autres pour rien. Pour en tirer une seule du péché mortel, elle « donnerait mille fois sa vie » (*Vie*, ch. XXXII). — Sainte Catherine de Sienne avait dit avant elle : « L'amour que l'on a pour moi (c'est le Christ qui parle) et l'amour du prochain sont une seule et même chose, et la mesure de votre amour pour le prochain est celle de votre amour pour moi. »

3. *Fondations*, ch. V. — Cf. *Chât.*, 5es dem., ch. III : « Si vous voyez une personne infirme ou souffrante que vous puissiez soulager en quelque chose, quittez hardiment l'oraison pour l'assister ; compatissez à ce qu'elle endure ; que sa douleur soit aussi la vôtre ; et si, pour lui donner la nourriture dont elle a besoin, il faut que vous jeûniez, faites-le de grand cœur... Telle est la véritable union à la volonté divine. »

temps qui serait réclamé par l'obéissance ou par l'utilité du prochain ». Dans les deux cas l'on doit « sacrifier généreusement ces heures si chères et si délicieuses que l'on voudrait passer à s'entretenir avec Dieu dans la solitude ».

Les longues périodes actives que je viens de décrire et qui, dans la vie des mystiques, alternent avec de courts éblouissements contemplatifs, ne sont méconnues de personne, et les psychologues contemporains en constatent, tout les premiers, l'existence. D'où vient cependant qu'ils s'obstinent à dénoncer, pour la plupart, l'égoïsme et l'inertie mystiques, affirmant qu' « en droit », sinon en fait, « le type mystique pur exclut l'élément social » et que « la vie contemplative est la négation de la vie active » ?

C'est qu'ils n'ont pas approfondi la notion d'alternance et n'en ont pas dégagé tout le contenu. Elle implique, en même temps qu'une opposition, un rapport de cause à effet. Le sommeil alterne avec la veille, l'hiver avec l'été, l'action avec le repos. Entendons par là que le sommeil prépare la veille, que l'été sort de l'hiver, que l'action enfin *naît* du repos et ne le suit pas seulement. La légende et l'histoire nous montrent tous leurs grands hommes se recueillant dans la solitude et le silence avant d'entrer en lice. Ne nous arrive-t-il pas à nous-mêmes de demander à l'isolement, à la réflexion solitaire des forces pour mieux affronter les luttes prochaines? Nous avons tous notre grotte de Manrèse, où nous nous retirons à de certaines heures ; et le cas des mystiques ne diffère au fond du nôtre que comme étant plus caractéristique. Sainte Thérèse, pour ne citer

qu'elle seule, déclare, à bien des reprises, que « le but de l'oraison n'est pas le repos, mais l'activité ». « Cherchons, dit-elle, dans ce saint exercice, non les douceurs spirituelles, mais *des forces tout apostoliques* pour servir notre Époux... Pour donner à Notre-Seigneur une hospitalité parfaite, il faut que Marthe et Marie se joignent ensemble[1]. » Quant à elle, c'est au sortir de l'extase qu'elle sent germer en son âme les promesses et les résolutions héroïques[2]. Qu'est-ce à dire, sinon que chez les mystiques, du moins chez les mystiques orthodoxes, non seulement la contemplation n'exclut pas l'action, mais encore qu'elle la prépare et la détermine. Cette proposition renferme en elle, si elle est exacte et dans la mesure où elle est exacte, le meilleur argument qui se puisse invoquer en faveur de la méthode ascétique.

1. *Château*, 7es dem., ch. IV ; cf. 5es dem., ch. III ; *Fragment sur le Cantique des Cantiques*, ch. VII ; *Vie*, ch. XVII.
2. *Vie*, ch. XIX.

CHAPITRE V

LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES

VISIONS ET PAROLES SURNATURELLES

Description.

I. — Visions et paroles *corporelles, imaginaires, intellectuelles.* Leurs principaux caractères.

II. — Attitude circonspecte de l'Église catholique au regard de ces phénomènes. Attitude des mystiques orthodoxes ; raisons de cette attitude.

Ces préliminaires achevés, venons aux *phénomènes* mystiques, qu'il faut, pour la commodité de l'analyse, isoler des *états* mystiques proprement dits.

Ils ne sera ici question ni de stigmates, ni de lévitations, ni de photismes, et je m'en tiendrai à la description et à l'interprétation des phénomènes mystiques essentiels, à savoir les *visions* et les *paroles.*

Tous les mystiques ont eu des visions, tous ont entendu des paroles ; et tandis que, pris en soi, l'état mystique déconcerte par sa nudité, ces phénomènes prêtent à la narration, aux commentaires dévots. Aussi passent-ils en général pour caractéristiques du mysticisme et remplissent-ils les récits des hagiographes,

lesquels nous transportent dans un monde bien différent de celui où nous vivons, d'où le « surnaturel particulier » paraît exclu. Ce ne sont, dans ces récits, que prodiges et prestiges : la Vierge, les saints, Dieu lui-même apparaissent au voyant ; des scènes inouïes se déroulent devant ses yeux : des voix mystérieuses l'encouragent ; d'autres, plaintives, le sollicitent ; d'autres, menaçantes, le terrifient ; et il vit en perpétuelle relation, de plain-pied, si l'on peut dire, avec l'au delà.

Avant de tenter l'interprétation des phénomènes mystiques, encore est-il nécessaire, non seulement de les décrire, mais aussi de déterminer la valeur que les mystiques leur attribuent.

I

Les théologiens classent, à la suite de saint Augustin[1], et dans l'ordre progressif de leur excellence présumée[2], les visions en trois catégories : *oculaires* ou *corporelles*, *imaginaires*, *intellectuelles*.

La vision corporelle « est la manifestation... sous une forme sensible d'un objet extérieur aux yeux du corps. Elle emporte donc ces deux conditions : une impression réelle du sens de la vue, en quoi elle n'offre rien que de naturel ; et une impression par un objet qui ne se trouve pas naturellement dans le rayon visuel du sujet voyant,

1. *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. 7.
2. *Ib.*, c. 24 : Habent utique ordinem suum, et est aliud alio præstantius. Præstantior est enim visio spiritalis quam corporalis, et rursus præstantior intellectualis quam spiritalis.

et n'y apparaît, par conséquent, qu'en vertu d'un miracle[1] ».

La vision imaginaire « est une représentation sensible, entièrement circonscrite dans les limites de l'imagination, et qui se présente surnaturellement à l'esprit avec autant et plus de vivacité et de clarté que les réalités physiques elles-mêmes[2] ».

La vision intellectuelle « est une connaissance surnaturelle qui se produit par une simple vue de l'intelligence, sans impression ou image sensible[3] ».

Sainte Thérèse, qui affirme n'avoir jamais eu de visions corporelles[4], a décrit avec beaucoup de précision et de soin les visions des deux autres catégories. Voici sa description la plus complète des visions imaginaires[5] :

Lorsque Notre-Seigneur veut donner à une âme un gage tout particulier de son amour, il lui fait voir clairement sa très sainte humanité ; il se montre à elle dans l'état qu'il veut, ou tel qu'il était quand il conversait dans ce monde, ou tel qu'il apparaissait après sa résurrection. Cette vision passe comme un éclair[6] ; néanmoins la glorieuse image de l'Homme-Dieu demeure vivement empreinte dans l'imagination ; impossible, me semble-t-il, qu'elle s'en efface avant le jour où l'âme en jouira éternellement dans la gloire. Le nom d'image, employé ici, ne signifie pas un tableau quelconque

1. Ribet, t. II, ch. II.
2. *Ib.*, ch. III.
3. *Ib.*, ch. IV.
4. *Vie*, ch. XXVIII, XXX ; *Chât.*, 6es dem., ch. IX, et *Relation I au P. Rodrigue Alvarez* : « [Cette religieuse] n'a jamais rien vu ni entendu par les yeux et les oreilles du corps, hors deux fois qu'elle crut entendre parler, mais elle ne comprit rien à ce qui lui était dit. »
5. *Chât.*, 6es dem., ch. IX.
6. *Ib.* — Si la vision se prolongeait, il n'y faudrait voir qu' « une imagination, forgée de toutes pièces par l'esprit, et qui n'est, en comparaison de la vision vraie, qu'une figure morte ».

mis sous nos yeux ; c'est une image véritablement vivante[1], et qui quelquefois parle à l'âme et lui révèle de grands secrets.

Je dois ajouter, mes filles, que, pendant la durée toujours très courte de cette grâce, il n'est pas plus possible à l'âme de regarder Notre-Seigneur que de regarder le soleil. Ce n'est pas néanmoins que l'éclat de sa personne adorable fatigue les yeux de l'âme, comme le soleil fatigue les yeux du corps. Je dis les yeux de l'âme, parce que c'est ici la vue intérieure qui voit tout... L'âme... se trouve en face de la Beauté souveraine, et goûte, en la contemplant, une ineffable douceur ; ni l'imagination en mille années, ni l'entendement, avec tous ses efforts, ne sauraient nous donner une idée de cette beauté délicieuse...

Les visions intellectuelles, qui excluent toute représentation, toute image sensible, au lieu de s'évanouir presque instantanément comme les imaginaires, peuvent « durer plusieurs jours, et quelquefois plus d'un an »[2]. M. le Dr Eugène-Bernard Leroy, qui les a étudiées avec grand soin[3], les répartit en trois catégories.

Parfois elles consistent en « une sorte d'intuition portant purement et simplement sur quelque détail particulier d'une vision imaginaire ou d'une vision corporelle. Le sujet voit... une certaine scène, un certain tableau et comprend merveilleusement, sans pouvoir expliquer comment, que... telle partie du tableau présente un sens spécial ou possède une certaine destination[4] ».

1. Cf. *Vie*, ch. XXVIII : « En certaines circonstances, ce que je voyais ne me semblait être qu'une image (une image *vivante*, ajoute la sainte quelques lignes plus loin) ; mais, en beaucoup d'autres, il m'était évident que c'était Jésus-Christ lui-même : cela dépendait du degré de clarté avec lequel il daignait se montrer à moi. »

2. *Chât.*, 6es dem., ch. VIII.

3. *Interprétation psychologique des visions intellectuelles chez les mystiques chrétiens*. Paris, 1907.

4. Cf. sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXXIX : « A peine arrivée à l'église,

D'autres fois, la vision intellectuelle porte sur une idée abstraite. Le sujet, par exemple, comprendra clairement, plus clairement qu'il ne l'eût jamais fait par ses propres forces, « que Dieu seul est la vérité[1] » ; ou bien il aura une illumination subite touchant quelque mystère : « Un jour, dit sainte Thérèse... Notre-Seigneur me fit entendre de quelle manière un seul Dieu est en trois personnes, et me le fit voir si clairement, que j'en demeurai tout à la fois extrèmement surprise et consolée[2] » ; et encore : « Étant un jour en oraison, il me fut en un instant représenté de quelle manière toutes les choses se voient et sont contenues en Dieu[3]. » — Il arrive aussi que les visions intellectuelles de ce genre consistent, soit en une scène abstraitement conçue[4], soit en une sorte d'intuition indéterminée, dont le sujet ne peut rendre compte : « Vous me demanderez ce que je vis, dit Angèle de Foligno, c'était lui-même et je ne peux dire autre chose. C'était une plénitude, c'était une lumière intérieure et remplissante pour laquelle ni parole, ni comparaison ne vaut rien » ; et encore : « Je vis une unité éternelle, inexprimable, dont je ne puis rien dire, sinon qu'elle est tout le bien. Et mon âme... contemplait l'inénarrable[5]. »

j'entrai dans un grand ravissement... Et alors, mon père, parut à ma vue le trône dont je vous ai parlé... Au-dessus de ce trône, j'en aperçus un autre, où, sans rien voir, et par une connaissance qui ne peut s'exprimer, je compris que résidait la Divinité. »

1. *Chât.*, 6es dem., ch. x.

2. *Vie*, ch. xxxix.

3. *Ib.*, ch. xl ; cf. *Chât.*, 6es dem., ch. x.

4. *Vie*, ch. xxxviii : « Une religieuse de ce monastère... était décédée... Je vis l'âme de cette religieuse... s'en aller au ciel. Cette vision fut purement intellectuelle. »

5. Cf. sainte Thérèse, *Vie*, ch. xl : « Je connus une vérité qui est la plénitude de toutes les vérités. »

Il se peut enfin que la vision ait pour objet un personnage surnaturel. Elle est alors localisée dans l'espace : « On ne voit rien, ni intérieurement, ni extérieurement, parce que la vision n'est point imaginaire ; mais l'âme, sans rien voir, conçoit l'objet *et sent de quel côté il est*, plus clairement que si elle le voyait... C'est... comme si, étant dans l'obscurité, on sentait quelqu'un auprès de soi : quoiqu'on ne pût pas le voir, on ne laisserait pas pour cela d'être sûr de sa présence[1]. » — Sainte Thérèse a eu de nombreuses visions intellectuelles de ce genre. Tantôt elle sent le personnage surnaturel à sa gauche[2], tantôt elle le sent à sa droite[3].

*
* *

La classification des locutions ou paroles surnaturelles a été dressée par les théologiens symétriquement à celle des visions. Ils distinguent les paroles *corporelles* ou *auriculaires*, les paroles *imaginaires* et les paroles *intellectuelles*.

Les paroles corporelles consistent en « une communication sensible qui retentit aux oreilles du corps, qu'il y ait ou non une vision correspondante[4] ».

Les paroles imaginaires « se font entendre sensiblement à l'âme sans qu'il y ait au dehors aucune impres

1. Sainte Thérèse, *Relation I au P. Rodrigue Alvarez, in fine*; cf. *Vie*, ch. XXVII : « Le jour de la fête du glorieux saint Pierre, étant en oraison, je vis, ou pour mieux dire, car je ne vis rien ni des yeux du corps, ni de ceux de l'âme, je sentis près de moi Jésus-Christ, et je voyais que c'était lui qui me parlait... Il me semblait qu'il marchait toujours à côté de moi ; néanmoins, comme ce n'était pas une vision imaginaire, je ne voyais pas sous quelle forme. »

2. *Vie*, ch. XXIX.

3. *Ib.*, ch. XXVII : *Chât.*, 6me dem., ch. VIII.

4. Ribet, t. II, ch. XV.

sion organique... Quoique ces paroles soient intérieures, elles semblent parfois venir de loin, descendre du ciel, partir d'un lieu déterminé plus ou moins rapproché ou même monter du cœur de celui qui les entend, quoique articulées par une voix étrangère[1] ».

Les paroles intellectuelles « se font entendre à l'âme sans l'intermédiaire des sens extérieurs ou intérieurs, et par la voie directe de l'entendement[2] ». Elles consistent en une communication de pensées sans mots. « Dieu, dit sainte Thérèse, met au plus intime de l'âme ce qu'il veut lui faire entendre ; et là, il le lui représente sans image ni forme de paroles, mais par le même mode que dans la vision intellectuelle dont je viens de parler[3]. »

II

Quelle est, au regard de ces extraordinaires phénomènes, l'attitude de l'Église catholique ?

Encore que le dogme générateur du christianisme soit lié à la réalité d'une vision, l'Église n'est pas suspecte de complaisance exagérée pour les visionnaires. En elle se perpétue, en quelque façon, l'état d'esprit des apôtres, qui, comme on sait, accueillirent d'abord avec incrédulité le récit des saintes femmes, annonçant la résurrection du Christ[4] ; et elle se montre d'une extrême prudence en ce qui touche l'appréciation des

1. Ribet, *loc. cit.*
2. *Ib.*
3. *Vie*, ch. XXVII.
4. *Luc*, XXIV, 11 : Et visa sunt ante illos sicut deliramentum verba ista, et non crediderunt illis. — Cf. Marc, XVI, 11.

révélations privées[1], qui sont comme le contenu des visions et des paroles surnaturelles. Ces révélations, quand elle les approuve, c'est simplement qu'elle les tient pour « probables et pieusement croyables » — *probabiles et pie credibiles*, déclare Benoît XIV dans son traité de la canonisation[2]; mais elle ne se porte aucunement garante de leur authenticité, non plus que des faits et des doctrines qu'elles énoncent[3].

1. *Privées*, par opposition aux révélations universelles, qui sont consignées dans la Bible, et s'imposent à la foi de tous les catholiques.

2. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 1748, l. II, c. 32, n° 11, et l. III, c. 53, n° 15.

3. Aussi bien les révélations privées fourmillent d'erreurs; beaucoup se contredisent entre elles : la plupart sont, au témoignage de Benoît XIV, citant Lancicius, parsemées d'hallucinations, *magnis hallucinationibus respersæ* (l. II, c. 19, n° 11 et l. III, c. 53, n° 17; voy. aussi l'Appendice n° IV du présent volume : *Marie d'Agréda et la Cité mystique de Dieu*); certaines ne s'accordent pas avec le dogme : sainte Catherine de Sienne, par exemple, eut une révélation de laquelle il ressortait que la Vierge n'est pas immaculée (Benoît XIV, l. III, c. 53, n°s 16, 17). — Les curieux des détails en trouveront de très circonstanciés dans Amort, *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulæ tutæ... exemplis illustratæ*, 1744, et dans le livre du P. Aug. Poulain, *Des grâces d'oraison*, ch. XXI et XXII.

Les théologiens parlent, à ce sujet, soit d'erreurs d'interprétation ou d'altérations apportées après coup à la révélation primitive, soit d'une confusion qui s'établirait chez le voyant entre ses propres pensées et l'inspiration divine : « Quæres an contingere possit, dit Benoît XIV (l. III, c. 53, n° 17) ut aliquis sanctus habeat revelationes non a Spiritu sancto immissas, sed ortas a proprio judicio et ratiocinio, quatenus intellectus ejus pia affectione ductus, et imbutus opinionibus de re aliqua, quæ pietatem redolet, judicat spiritum sibi esse divinum, cum tamen invincibiliter fallatur. » — On peut rapprocher ce texte de celui des *Exercices* (Discernement des esprits, seconde semaine, 8e règle), où saint Ignace distingue deux temps dans la consolation spirituelle : « Dans le second temps, où l'âme est encore toute fervente et comme pénétrée des restes précieux de la consolation passée, elle forme de son propre raisonnement, par suite de ses habitudes naturelles et en conséquence de ses conceptions et de ses jugements, sous l'inspiration du bon ou du mauvais esprit, des résolutions et des décisions qu'elle n'a pas reçues immédiatement de Dieu, notre Seigneur, et que, par conséquent, il est nécessaire de bien examiner avant de leur accorder une entière créance et de les mettre à exécution. »

Quant aux mystiques orthodoxes, loin de rechercher les « faveurs » surnaturelles et de s'y complaire, ils les redoutent et les fuient ; ils les ont, déclare l'un d'eux, « en aversion[1] ». S'ils en parlent, c'est sur le ton de la méfiance, et ils les soumettent, quand ils en sont l'objet, à une critique sévère[2].

C'est qu'en effet, ces faveurs sont, à leur sentiment, d'origine équivoque, et prêtent à toute sorte d'illusions : « Nous n'en connaîtrons la valeur vraie que dans l'autre monde », dit sainte Thérèse[3] ; « il faut, déclare de son côté saint Jean de la Croix, une prudence très grande et une lumière extraordinaire de Dieu pour discerner la fausseté ou la vérité de ces prodiges[4] » ; le démon peut en être l'auteur ; ils peuvent n'être aussi que des fantômes de l'imagination[5] : « Il est des personnes, et j'en connais plusieurs, remarque sainte Thérèse, dont l'imagination est si impressionnable et l'esprit si actif, qu'il leur suffit d'une pensée un peu vive pour croire qu'elles voient l'objet... La violence du désir entraîne l'imagination, et ainsi l'on se figure voir et entendre ce qu'on ne voit pas et ce qu'on n'entend pas[6] ».

D'origine équivoque, les faveurs spirituelles n'ont d'ailleurs rien de méritoire. « Quant à mériter plus ou moins, dit sainte Thérèse, Notre-Seigneur ne le fait

1. Saint Alphonse Rodriguez.
2. Noter, à ce point de vue, le ton de la première relation de sainte Thérèse au P. Rodrigue Alvarez : elle entre dans d'extrêmes frayeurs de ce qui lui arrive ; elle ne pourrait jurer que c'est Dieu qui agit en elle ; elle comprend fort bien qu'elle peut être, en une certaine mesure, illusionnée, etc... — Cf. dans le même ordre d'idées saint Jean de la Croix, *Montée,* l. II, ch. XIX et l. III, ch. XXIX.
3. *Chemin de la Perf.,* ch. XX.
4. *Montée,* l. III, ch. XXX.
5. *Chât.,* 6es dem., ch. III, IV ; *Chemin de la Perf.,* ch. XIX.
6. *Ib.,* 6es dem., ch. IX ; cf. *Fondations,* ch. VIII.

point dépendre de ces sortes de grâces, puisque plusieurs personnes saintes n'en ont jamais reçu aucune, et d'autres, qui ne sont pas saintes, en ont reçu [1] ». Pour elle, elle espère que, « quand même ces effets surnaturels viendraient du démon », elle en éviterait les dangers [2]. Mais les âmes fortes et vraiment vertueuses n'ont pas besoin de tels secours ; le divin Maître doit être servi « gratuitement, comme les grands seigneurs servent le roi [3] » ; et le profit spirituel ne consiste pas dans les délices, il n'est que dans le travail, la souffrance et l'amour [4]. « Une seule action, un seul acte de volonté fait par amour, affirme de son côté saint Jean de la Croix, a plus de valeur devant Dieu que toutes les visions, toutes les révélations célestes [5] ».

Ces visions, ces révélations, sont du reste inutiles et dangereuses, en ce qu'elles n'opèrent ni ne facilitent l'union avec Dieu, à quoi doit tendre uniquement la vie spirituelle. « Rien de ce que l'imagination peut se représenter, l'entendement concevoir et la volonté goûter en ce monde n'est un moyen propre à conduire l'âme à cette sublime union [6] ». La sagesse divine n'admet en effet « ni mode, ni forme aucune et n'est point renfermée, dit saint Jean de la Croix, dans les bornes étroites d'une connaissance distincte [7] ».

De ce qui précède, les mystiques concluent qu'il ne convient ni d'aspirer aux faveurs spirituelles, ni de s'y

1. *Chât.*, 6es dem., ch. IX ; cf. *Fondations*, ch. VIII.
2. *Relation I au P. Rodrigue Alvarez.*
3. *Lettres*, t. III, p. 400.
4. *Relation I sur des faveurs reçues depuis 1568.*
5. *Montée*, l. II, ch. XXII.
6. *Ib.*, l. II, ch. VIII.
7. *Ib.*, l. II, ch. XVI.

complaire. « Lorsque vous savez ou que vous entendez dire, affirme sainte Thérèse, que Dieu les accorde à quelques âmes, ne lui demandez jamais et ne souhaitez jamais qu'il vous conduise par la même voie. Cette voie peut vous sembler bonne... Mais il ne convient ni de la demander, ni de la désirer [1] ». Il ne faut jamais, insiste saint Jean de la Croix, se complaire ni se confier dans les connaissances et conceptions que l'entendement se forme surnaturellement au moyen des sens corporels extérieurs (visions et paroles corporelles) [2]. Il ne faut pas davantage se nourrir des connaissances et des visions imaginaires, s'agît-il même de celles dont Dieu est l'auteur [3] ; « l'âme ne doit pas y aspirer... Si Notre-Seigneur n'était pas obligé de se mettre à son niveau, jamais il ne lui communiquerait l'abondance de son esprit par ces canaux si étroits des formes, des figures et des connaissances distinctes, à l'aide desquelles il la sustente comme avec de *petites miettes* [4] ». A toutes ces connaissances particulières, qui ne servent de rien pour s'unir à Dieu, il faut préférer le *non savoir* [5] ; et l'attitude de l'âme à l'égard des visions, des révélations, etc... doit être entièrement *négative* [6].

Non seulement il ne convient ni de demander, ni de désirer les faveurs spirituelles, mais, ajoutent nos mystiques, il y a lieu, quand elles s'offrent, de les repousser, au moins au début : c'est le conseil que donne formelle-

1. *Chât.*, 6es dem., ch. IX.
2. *Montée*, l. II, ch. XI.
3. *Ib.*, ch. XVI.
4. *Ib.*, ch. XVII.
5. *Ib.*, ch. XXVI.
6. *Ib.*, ch. XXIV.

ment sainte Thérèse[1]. Pour sa part, elle refusa, pendant près de deux ans, d'accueillir les paroles intérieures[2]. « Les visions et les révélations, déclare saint Ignace... ne doivent jamais être désirées ni demandées ; bien plus, d'après le conseil des saints et des maîtres de la vie spirituelle, on doit toujours, autant qu'il dépend de soi, les fuir et les tenir pour suspectes[3] ». « Il faut renoncer, dit saint Jean de la Croix, aux grâces extraordinaires et aux connaissances particulières... En toute hypothèse, il est plus utile de les refuser toujours[4] ». « L'âme prudente, dit-il encore, *doit s'éloigner absolument* des révélations et des visions, d'autant que, pour tendre à l'union divine, il est utile, non pas de les vouloir, mais bien au contraire de ne pas les vouloir[5] ».

Que si les « faveurs » s'imposent à eux, et qu'il leur soit impossible de s'y soustraire, du moins les mystiques orthodoxes se font-ils un devoir absolu de les soumettre à l'appréciation de leurs directeurs, et ils ne règlent pas leur conduite sur elles. « Jamais cette religieuse, dit sainte Thérèse parlant d'elle-même, n'a réglé sa conduite sur ce qui lui avait été inspiré dans l'oraison ; et quand ses confesseurs lui disaient d'agir autrement, elle leur obéissait sans la moindre répugnance[6] ». « N'exécutez rien, dit-elle encore, ne vous arrêtez même pas à la pensée de rien entreprendre sans l'avis d'un confesseur savant, prudent et vertueux ; et cela quoi-

1. *Chât.*, 6me dem., ch. III.
2. *Vie*, ch. XXV.
3. Bolland., 31 juillet, *Prélimin.*, n° 614 ; dans le même sens, saint Philippe de Néri, saint Alphonse de Liguori, etc...
4. *Montée*, l. II, ch. XVI.
5. *Ib.*, ch. XXVII.
6. *Relation I au P. Rodrigue Alvarez.*

que vous entendiez plusieurs fois les mêmes paroles, et qu'il soit clair pour vous qu'elles viennent de Dieu [1] ». Et elle écrivait, le 10 février 1578, au P. Jean Suarez, qui lui reprochait d'avoir donné certain conseil sur la foi d'une révélation, ces lignes caractéristiques : « Quand j'aurais eu ce rêve, comme votre Paternité l'appelle, certes je ne suis pas assez imprudente pour conseiller un changement de cette importance sur un pareil fondement... Grâce à Dieu, j'ai appris de grand nombre de personnes l'estime et le crédit que l'on doit accorder à ces sortes de choses [2]... »

* * *

Ainsi, les mystiques orthodoxes ne font pas plus d'état qu'il ne convient des « faveurs spirituelles ». Ils n'en sont pas moins convaincus que leurs visions et les paroles qu'ils entendent correspondent, au moins parfois, à des réalités [3]. Sur ce point, le psychologue n'a pas, comme tel, à exprimer d'opinion : le mécanisme des phénomènes relève seul de sa compétence, et il laisse aux métaphysiciens le soin d'en apprécier la valeur.

1. *Chât.*, 6es dem., ch. III.
2. *Lettres*, t. II, p. 312.
3. Sainte Thérèse. *Relation I au P. Rodrigue Alvarez* : « Elle a tout lieu de croire que *du moins quelques unes de ces choses* lui viennent de Dieu... Elle n'aurait pas voulu voir condamner le tout si catégoriquement, puisque les raisons qu'il y avait d'en admettre *quelques unes* étaient visibles. »

CHAPITRE VI

LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES

VISIONS ET PAROLES SURNATURELLES

Interprétation psychologique.

I. — Interprétation des visions et des paroles *imaginaires* ; des visions et des paroles *intellectuelles*.

II. — Évolution des phénomènes mystiques dans le sens hallucinatoire : le cas de sainte Thérèse. Ce processus a-t-il un caractère pathologique ? Question de savoir s'il existe des hallucinations normales ; l'hallucination interprétée comme une déficience de l'attention volontaire.

III. — Origine subconsciente des hallucinations chez les mystiques. — La subconscience pathologique ; la subconscience normale (d'après Myers, James, Delacroix). Utilisation littéraire et religieuse de la notion de subconscience normale.

IV. — Critique de la théorie, appliquée aux phénomènes mystiques, de la subconscience pathologique ; critique de la théorie de la subconscience normale (au sens de Myers, etc..). — Les phénomènes mystiques envisagés comme se rattachant à l'état d'*inspiration*.

I

Visions et paroles imaginaires[1].

Très courtes, et consistant en des manifestations à l'état, soit de simulacres, soit d' « images vivantes »,

1. Je laisse de côté les visions et les paroles *corporelles*, qui n'ont

d'objets parfois incomplets[1], ces objets n'étant d'ailleurs ni localisés au dehors, ni masqués par les objets interposés (par les paupières abaissées du sujet, par exemple), — les visions imaginaires ne sont évidemment pas des phénomènes de perception normale. On ne peut les considérer non plus comme des phénomènes imaginatifs, puisque le sujet les extériorise, puisqu'elles surviennent et disparaissent sans qu'il puisse rien ni pour en provoquer ou en empêcher l'apparition, ni pour en prolonger ou en raccourcir la durée, ni pour en augmenter ou en diminuer l'intensité[2]; puisqu'elles ont une netteté, un éclat incomparables, auxquels les représentations de l'imagination ne sauraient atteindre[3], qu'elles donnent l'impression de l'absolue réalité[4], laissent un souvenir inoubliable[5], et s'accompagnent d'un état émotif intense ainsi que d'effets moraux, voire même physiques surprenants[6].

Pas plus que les visions du même genre, les paroles dites imaginaires ne correspondent à des perceptions véritables, puisque leur émission ne détermine pas de

pas d'originalité psychologique et qu'on observe rarement chez nos sujets. Sainte Thérèse, je le rappelle, déclare n'avoir « jamais rien vu ni entendu par les yeux et les oreilles du corps ».

1. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXVIII : « Il lui plut un jour, tandis que j'étais en oraison, de me montrer seulement ses mains... Peu de jours après, je vis sa divine figure... »

2. *Ib.*, ch. XXIX : « Nous n'y pouvons rien retrancher ni rien ajouter... Quoi que nous fassions pour la voir ou ne la point voir, tout est inutile... Ces visions ne dépendent en rien de notre volonté... »

3. *Ib.*, ch. XXVIII.

4 *Ib.*

5. *Ib.*

6. *Ib.* « La vraie vision apporte à la fois (à l'âme) d'inexprimables richesses spirituelles et un admirable renouvellement des forces du corps. » — Parfois ces effets et l'état émotif correspondant font défaut; auquel cas sainte Thérèse attribue la vision au démon. Elle est, comme on voit, pragmatiste avant la lettre et a adopté par avance le « critère empiriste » de William James.

vibrations de l'air et qu'elles ne sont pas, habituellement du moins, localisées dans l'espace[1]. D'autre part, elles ne peuvent être considérées comme un produit de l'imagination; le mystique, en effet, les tient pour étrangères à sa personnalité. Elles se font entendre à l'improviste et n'ont, le plus souvent, aucun rapport avec ses pensées ou ses préoccupations habituelles. Empreintes d'une grande majesté, elles s'imposent à son esprit, et, dans leur plénitude et leur concision souveraines, s'y gravent profondément ; enfin — paroles et œuvres tout ensemble — elles opèrent ce qu'elles expriment (*dixit et facta sunt*[2]) : une seule d'entre elles suffit à rassurer l'âme inquiète, à consoler l'âme affligée, en un mot, à changer instantanément les dispositions intérieures du sujet[3].

Du moment que les visions et les paroles imaginaires ne sont ni des phénomènes de perception normale, ni des phénomènes imaginatifs, restent qu'elles soient des perceptions fausses, c'est-à-dire des hallucinations visuelles ou verbales[4]. Et, de fait, elles en présentent les caractères essentiels. Les hallucinations, elles aussi, surgissent et s'évanouissent inopinément, sans que le sujet puisse rien, ni pour les provoquer,

1. Du moins, la localisation est-elle très vague : « Quelques unes viennent du dehors, d'autres du dedans, d'autres de la partie supérieure de l'âme, et d'autres enfin sont tellement extérieures qu'on les entend de ses oreilles comme on entend une voix articulée. » (*Chât.*, 6es dem., ch. III).

2. Ps. XXXII, 9.

3. Sur ces caractéristiques des paroles imaginaires, voy. sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXV et *Chât.*, 6es dem., ch. III.

4. Verbales *auditives*, c'est-à-dire simulant la perception d'une voix entendue, localisée à l'extérieur, — ou *kinesthésiques*, c'est-à-dire simulant la perception des mouvements musculaires des organes phonateurs, et donnant par conséquent au sujet l'illusion que quelque chose parle en lui.

ni pour en prolonger ou en raccourcir la durée, ni pour en augmenter ou en diminuer l'intensité ; elles aussi s'imposent, et envahissent tout le champ de la conscience ; elles aussi s'impriment dans la mémoire et le plus souvent excluent le doute, etc... En un mot, entre les caractères de l'hallucination et ceux des visions et des paroles imaginaires, le parallélisme est complet.

Les visions et les paroles imaginaires étant des hallucinations (et l'on ne peut, en langage psychologique, les qualifier autrement), faut-il y voir des hallucinations d'un genre particulier, moins objectives que les hallucinations complètes ? Faut-il, en un mot, les ranger, avec Baillarger[1], dans ce groupe spécial d'hallucinations, dites *psychiques*, qu'il distingue des hallucinations *psycho-sensorielles* (à point de départ sensoriel) ? La question est très controversée[2], et se rattache à celle, plus générale et que j'examinerai bientôt, de savoir si et dans quelle mesure l'hallucination est compatible avec l'intégrité de l'esprit.

Visions et paroles intellectuelles.

Dans les visions de la première catégorie (intuition portant sur quelque détail particulier d'une vision corporelle ou imaginaire), M. Bernard Leroy, à qui j'ai emprunté sa classification des visions intellectuelles, voit un phénomène d'interprétation spontanée, ana-

1. *Des hallucinations, des causes qui les produisent*, etc... (*Mém. de l'Acad. de Médecine*, t. XII, 1846).

2. M. Eug.-Bernard Leroy (*Le Langage*, p. 199 et suiv., Paris, F. Alcan) n'admet pas l'existence d'hallucinations psychiques. M. Henri Delacroix (*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, App. I, Paris, F. Alcan) croit, au contraire, « utile de maintenir ces hallucinations ». Je renvoie à ces deux auteurs pour la discussion du problème.

logue à ceux qui accompagnent certains rêves : « le dormeur voit un objet ou un personnage dont il ignore de prime abord la nature, le rôle, la signification ; puis, un instant après, sans qu'il ait eu besoin de faire un raisonnement, ni même un effort intellectuel quelconque, tout uniment, la signification lui apparaît soudain. Il n'est personne qui n'ait eu des rêves construits d'une façon plus ou moins analogue à la vision des deux trônes[1]... »

Les visions intellectuelles de la seconde catégorie (intuitions portant sur des idées abstraites, sur des mystères, parfois sur des scènes abstraitement conçues) sont, ou des phénomènes de compréhension véritable, comme l'admet, pour des raisons assez subtiles, M. Delacroix[2], ou des phénomènes de pseudo-compréhension.

Le sentiment de comprendre peut être exclusif, on le sait, de toute compréhension véritable. A qui n'est-il pas arrivé d'avoir, au cours d'un rêve, cru résoudre quelque difficile problème, trouver un mot spirituel, rencontrer une idée géniale ? Au réveil, quand le souvenir du rêve s'était conservé, la solution se révélait inexistante, le mot, l'idée dépourvus de toute valeur et même de tout sens. L'ingestion de certains toxiques, tels que l'éther, le chloroforme, surtout le protoxyde d'azote, détermine, comme les rêves en question, des « émotions sublimes », accompagnées du sentiment de comprendre[3].

1. *Interprétation psychologique des visions intellectuelles*, p. 17.
2. *Op. cit.*, p. 395-396.
3. Je renvoie aux pages que William James a consacrées, dans *L'Expérience religieuse*, Paris, F. Alcan, à ce qu'il appelle la « révélation anesthésique ».

Or c'est à ce sentiment que se rattacheraient, suivant M. Bernard Leroy, les visions intellectuelles de la seconde catégorie. Elles ne constitueraient même pas, à proprement parler, des phénomènes intellectuels, et seraient à ranger « parmi les états où prédomine l'exaltation émotive[1] ».

C'est parmi ces mêmes états que devraient être rangées les paroles intellectuelles. Elles ne feraient qu'un avec les visions, et on ne les en aurait distinguées que pour des raisons de symétrie. Ce seraient également des phénomènes de pseudo-compréhension, les intuitions que les mystiques qualifient de « paroles » se rapportant à des concepts plus abstraits que celles qualifiées de « visions », à des concepts non susceptibles de se symboliser en images visuelles.

Les visions intellectuelles de la troisième catégorie (ayant pour objet un personnage surnaturel) impliquent, non plus comme celles des deux catégories précédentes, une connaissance, mais le sentiment d'une *présence,* d'une présence spatialement localisée, sans cependant être perçue par aucun sens.

Ce sentiment de présence, que sainte Thérèse distingue très nettement de la sensation diffuse de la présence de Dieu, caractéristique de tous les états d'union mystique[2] ; ce sentiment qui, dans beaucoup de cas, ne com-

1. *Op. cit.,* p. 18.

2. *Vie,* ch. x : « Le sentiment de la présence de Dieu me saisissait... tout à coup. Il m'était absolument impossible de douter qu'il ne fût au dedans de moi ou que je ne fusse tout abîmée en lui. *Ce n'était pas là une vision* ; c'est, je crois, ce qu'on appelle théologie mystique. » — Cf. ch. XXVII ; la sainte, après avoir décrit la vision intellectuelle de présence, ajoute : « Ce n'est pas comme une présence de Dieu qui se fait souvent sentir... Cette grâce est sans doute un grand don de Dieu... mais ce n'est pas une vision. » Et encore (*Relation II au P.*

porte pas d'interprétation religieuse[1], s'expliquerait, au dire des psychologues, soit (William James) « par une adaptation motrice, surgie sans cause », soit (Bernard Leroy) « par le développement spontané dans la conscience des émotions ordinairement liées à la présence d'un être ou d'un objet[2] ».

II

On vient de voir comme quoi les visions et les paroles surnaturelles relèvent, suivant les cas, de mécanismes psychologiques très différents.

Mais, quelle qu'en soit la nature, elles évoluent nettement — quand elles ne sont pas d'emblée des hallucinations — dans le sens hallucinatoire. Et la courbe de leur évolution n'est pas celle que, pour des raisons théoriques, déterminent la plupart des théologiens.

Ils posent en principe que les visions et les paroles corporelles sont « le propre des commençants » ; suivraient, à l'avantage de ceux qui progressent dans la vie mystique, les visions et les paroles imaginaires, les visions et les paroles intellectuelles étant « le lot des plus parfaits[3] ». Or, c'est plutôt dans l'ordre inverse qu'apparaissent ces phénomènes.

Soit, par exemple, le cas de sainte Thérèse.

Rodrigue Alvarez) : « Je me souviens d'une autre oraison qui précède la première dont je vous ai parlé et qui consiste en une certaine présence de Dieu : ce n'est nullement une vision... »

1. William James, *op. cit.*, p. 49 et suiv.

2. Delacroix, appendice I, p. 440. — M. Delacroix concilie les deux hypothèses, et les complète.

3. Ribet, II, ch. I, XV.

A l'âge de vingt ans (1535), et avant sa « conversion » définitive, elle est gratifiée, à de certains intervalles, de ce sentiment diffus, non localisé spatialement, de la présence divine, « sentiment de présence » dont il a été parlé plus haut, et qui n'est pas une vision[1].

A quarante-deux ans (1557), elle commence à entendre des paroles intérieures[2] : ces paroles sont très fréquentes, pendant deux années[3].

Environ deux ans plus tard, commencent les visions. Ces visions sont *d'abord* intellectuelles[4] ; le sentiment diffus que Thérèse avait de la présence divine se précise et se localise : elle sent le Sauveur à sa droite[5], souvent aussi saint Pierre et saint Paul à sa gauche[6].

Mais voici que la poussée hallucinatoire atteint, chez la sainte, sa pleine expansion. A ses visions intellectuelles s'adjoignent des visions imaginaires, qui se font de plus en plus complètes. Elle ne voit d'abord que les mains du Sauveur ; peu de jours après, elle distingue son visage ; plus tard enfin, il lui apparaît tout entier[7].

*
* *

Ce processus dans le sens hallucinatoire est-il, de sa nature, pathologique?

Le sentiment d'une présence, sentiment qui caractérise certaines visions intellectuelles, qui est plus qu'un

1. *Vie*, ch. x.
2. *Ib.*, ch. xxv.
3. *Ib.*, ch. xxv, xxvi.
4. *Ib.*, ch. xxvii.
5. *Ib.*
6. *Ib.*, ch. xxix.
7. *Ib.*, ch. xxviii, xxix.

phénomène de simple croyance et n'atteint pourtant pas, généralement du moins, à l'hallucination, peut, envisagé en lui-même, se concilier avec la pleine santé de l'esprit. Et l'on en doit dire autant des phénomènes d'interprétation automatique et de compréhension ou de pseudo compréhension dont il a été parlé plus haut.

Quant à ces hallucinations que sont les visions et les paroles imaginaires, la question de savoir si elles sont ou non de nature pathologique se ramène à cette autre, plus vaste : y a-t-il ou non des hallucinations normales ?

Un grand nombre de psychologues tiennent pour l'affirmative. On sait la théorie de Taine sur la perception extérieure considérée comme une hallucination vraie, et qu'il fait de l'hallucination la trame même de notre vie mentale. « De l'idée à l'hallucination, dit-il, il n'y a d'autre différence que celle du germe au végétal ou à l'animal complet[1] » ; affirmation que M. Charles Richet a reprise en ces termes : « Si le plus souvent l'hallucination — et j'entends par là l'hallucination complète de la vue, de l'ouïe, du toucher — ne se rencontre que chez les aliénés, il n'y a rien d'invraisemblable à admettre par exception ce phénomène psychique chez des individus absolument normaux. Comme l'ont fait remarquer les auteurs classiques, il y a entre l'image mentale et l'hallucination complète toute une série de transitions graduelles, et la limite entre l'image mentale très forte et l'hallucination très vague n'est pas possible à tracer. Si donc on parvient à démontrer qu'à l'état normal chez des intelligences irréprochables il y a par-

1. *De l'intelligence*, éd. de 1888, t. II, pp. 10, 25, 31.

fois hallucination complète, on aura donné l'explication la plus vraisemblable des apparitions[1]. »

Ces hallucinations normales, dans lesquelles les idées deviendraient « réellement ce qu'elles sont étymologiquement, εἴδη, des visions[2] », sont celles que Brierre de Boismont, en un ouvrage resté célèbre[3], qualifie de *physiologiques,* par opposition aux hallucinations pathologiques : « Nous avons voulu protester, dit-il, contre l'hypothèse qui fait de l'hallucination un symptôme constant de la folie et démontrer par les seules données de la science que, dans certains cas, elle peut être considérée comme un phénomène purement physiologique. »

Contre cette théorie de l'hallucination normale s'inscrit en faux M. Bernard Leroy[4]. La survenance de l'hallucination implique toujours, suivant lui, une perturbation dans le mécanisme intellectuel. Loin d'admettre, avec Brierre de Boismont, que le phénomène puisse jamais être l'effet d'une excessive tension d'esprit, d'une attention exagérée, il le tient, dans tous les cas, pour symptomatique d'une déficience de l'attention volontaire, ou, plus exactement, de la « substitution d'un mode particulier de l'attention automatique à l'attention volontaire devenue impossible ».

1. *Revue philosophique,* septembre 1885. — Cf. dans le même sens, Myers, *La personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales,* p. 201 : « Toute idée constitue, selon la prédominance des éléments moteurs ou sensoriels, ou un mouvement naissant ou une hallucination naissante... Jusqu'en ces dernières années, on les considérait (les hallucinations) comme un phénomène pathologique... Mais les recherches de Gurney ont montré que, dans un grand nombre de cas d'automatisme sensoriel, il s'agissait de personnes parfaitement saines. »

2. E. Recéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique,* p. 170. Paris, F. Alcan.

3. *Des hallucinations,* 1852.

4. *Nature des hallucinations* (*Revue philosophique,* juin 1907).

De fait, toute image, toute représentation qui se manifeste à la conscience, ne fût-ce que sous la forme d'un souvenir, d'une reproduction purement passive, apparaît d'abord et momentanément — les psychologues s'accordent à le constater — « comme aussi réelle qu'une perception[1] ». Ce n'est qu'ensuite et par l'effet d'un travail mental rectificatif, d'une opération de mise au point, que l'image se dépouille de son apparente objectivité et se réduit aux proportions d'un événement tout intérieur. Nous serions donc voués à de perpétuelles hallucinations, si notre « attention à la vie », comme dit M. Bergson, ne procédait, sans se lasser, au travail de discrimination et de triage dont il vient d'être parlé[2]. Que notre attention fléchisse, et l'hallucination, naguère refoulée et rectifiée, envahira, comme une herbe folle, tout le champ de la conscience.

Sur la nature et sur les causes de ce fléchissement de l'attention volontaire, tel qu'on l'observe chez les mystiques, nous serons plus exactement fixés, quand nous aurons approfondi l'origine de leurs hallucinations auditives et visuelles.

III

Ces hallucinations sont, à n'en pas douter, d'origine subconsciente.

1. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, pp. 93, 190. Paris, F. Alcan.
2. En un mot, l'état d'hallucination est, sinon notre état normal, du moins, dans un certain sens, notre état naturel et *primitif*. Voilà qui justifie cette remarque profonde et féconde de M. Bergson (*L'énergie spirituelle*, p. 135) que la tâche principale de la psychologie n'est pas, dans beaucoup de cas, d'expliquer « comment tels ou tels phénomènes se produisent chez le malade, mais pourquoi on ne les constate pas chez l'homme sain ».

Mais les mots de « subconscience » ou de « subconscient », si employés aujourd'hui, et dont on abuse, comportent deux sens très différents, qu'il importe de distinguer avec soin.

Au sens étroit et pathologique, le subconscient n'est, comme on l'a dit, que du « conscient oublié ». Il est fait de produits de désagrégation, d'un résidu d'images, de rêveries, de représentations, de cogitations quelconques qui, précipitées au tréfonds de l'âme, dans la vase d'innombrables éléments psychologiques superposés, y restent enfouies, et ne sont susceptibles de remonter à la surface, de se réintégrer dans la mémoire claire que si celui-là qui, sans s'en douter, les porte en lui, entre dans un état spécial, dit « second », ou somnambulique. Le somnambulisme a été, en effet, justement défini : « un état anormal dans lequel le sujet possède des souvenirs particuliers qu'il ne retrouve plus quand il rentre dans son état normal[1] ».

A cette conception très étroite et précise — celle de la majorité des psychologues français — suivant laquelle la subconscience n'est faite que d'une désagrégation, d'un morcellement de la conscience claire, s'en oppose une autre, beaucoup plus compréhensive, celle de l'école anglo-américaine.

« Le progrès le plus considérable qu'on ait fait en psychologie depuis que j'étudie cette science, écrit William

1. Pierre Janet, *L'état mental des hystériques.* — Dans son *Automatisme psychologique,* p. 448, M. Pierre Janet donne du somnambulisme une définition plus complète : « Le somnambulisme est un état anormal, pendant lequel se développe une nouvelle forme d'existence psychologique, avec des sensations, des images, des souvenirs qui lui sont propres, capable, dans certains cas, de persister au second plan après le réveil et de se continuer sous la première existence la plus ordinaire. »

James dans son *Expérience religieuse,* c'est, à mon avis, une découverte qui date de 1886 et qu'on peut résumer ainsi : il existe, au moins chez certains sujets, des souvenirs, des idées et des sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie, qui cependant doivent être comptés comme des faits conscients, et qui se manifestent au dehors par des signes irrécusables... » — Ces éléments psychiques, qui baignent dans l'ombre, qui affleurent le seuil (*limen*) de la conscience ordinaire et qui peuvent y pénétrer, en vertu de la « perméabilité du diaphragme psychique », forment ce que Myers a appelé la *conscience subliminale* ; et il qualifie d' « automatisme sensoriel ou moteur, émotif ou intellectuel, tout ce qui résulte des incursions de la conscience subliminale dans le champ de la conscience claire ».

Dans cette théorie, telle qu'elle vient d'être exposée d'après William James, il n'est plus question de dissociation, de désagrégation mentale. Du moins, ce n'est plus la conscience claire qui se désagrège. Elle est conçue comme n'étant qu'une modalité, une limitation d'une conscience plus étendue. « Le moi conscient de chacun de nous, dit Myers[1], le moi empirique et supraliminal est loin de comprendre la totalité de notre conscience et de nos facultés. Il existe une conscience plus vaste, des facultés plus profondes[2]. » — Le subconscient, dans cette hypothèse, n'est plus cet animal aveugle, tapi aux cryptes de l'âme, nourri de détritus psychiques, tel qu'on

1. La théorie de Myers, remarque M. Boutroux (*Science et Religion*, p. 312), est la transposition expérimentale des vues de Leibnitz touchant les *perceptions insensibles* qui mettent l'homme en communication avec l'univers.

2. *La personnalité humaine,* introduction. Paris, F. Alcan.

l'a parfois représenté. Il devient une sorte de personnage transcendant, caché en chacun de nous, de *deus in nobis,* doué de facultés bien supérieures à nos facultés conscientes ; inspirateur du génie sous sa forme morale (sainteté), comme sous sa forme intellectuelle ; non soumis aux catégories de l'espace et du temps, et capable de traduire ses communications en un langage symbolique, de les transmettre à la conscience personnelle sous forme d'hallucinations, de « messages subliminaux ».

Le théâtre et le roman ont, comme il était à prévoir, exploité cette conception de la subconscience, si commode et si compréhensive. « Subconscience, réserve prodigieuse, océan plein de vie élémentaire, premier grouillement de toute la spiritualité ultérieure », s'écrie Michel Bedée, le héros d'un roman de M. André Beaunier, *L'homme qui a perdu son moi.* Michel visite, à Rijnsburg, la maison de Spinoza : « Voici l'établi où il s'asseyait pour polir ses verres de lunettes... Il s'asseyait là, petit et maigre ; il se penchait là, pour travailler bien, exactement, *pendant que la subconscience veillait à des métaphysiques*[1]... »

La théorie de la subconscience (entendue au sens de Myers) a été, en outre, largement appliquée à l'interprétation des phénomènes religieux. William James remarque que « tout ce qui émerge de la région subliminale possède une force toute spéciale de persuasion... car les irruptions du subconscient dans la conscience claire ont pour caractère de s'objectiver et de donner au sujet

1. « L'Inconscient est le Père, dit encore Michel, le Subconscient est le Fils, et le Conscient est l'Esprit... La prodigieuse abondance de l'inconscient s'appauvrit dans le subconscient ; et elle s'appauvrit encore pour aboutir aux idées claires et distinctes. » — Je signale, dans le même ordre d'idées, un roman de M. Jean Richepin, *l'Aile.*

l'impression qu'il est dominé par une force étrangère ». Aussi ces irruptions jouent-elles un rôle prépondérant dans la vie des initiateurs religieux : « tous les grands réformateurs, les grands saints, les grands hérétiques, les saint Bernard, les Ignace de Loyola, les Luther, les Fox, les Wesley eurent des visions, des voix, des extases, des révélations fulgurantes[1] »...

Reprenant une idée déjà entrevue par Maine de Biran[2], James incline, sur ces données, à voir dans la subconscience le lieu (éventuel) de rencontre entre l'homme et Dieu ; c'est en elle que l'action divine trouverait, le cas échéant, son point d'insertion sur la personnalité humaine. « Sans doute, dit-il, les manifestations inférieures de l'activité subconsciente ne dépendent que du sujet lui-même... Mais on peut concevoir que la région subconsciente ait un double rôle. S'il existe, au-dessus du monde matériel, un monde spirituel qui le domine, on peut admettre que la conscience subliminale constitue un champ plus propice aux impressions spirituelles que la conscience ordinaire, tout absorbée, à l'état de veille, par les impressions matérielles vives et abondantes qui lui viennent des sens[3]. » Si la grâce divine opère, elle opère à travers le subliminal.

C'est à ce point de vue que se placent la plupart des communions protestantes. « [Dans l'église de Genève] on fait constater au catéchumène au fond de lui-même le phénomène de l'obligation morale, indice et résultat de l'action subconsciente de Dieu ; puis on lui montre la personnalité de Jésus, en qui l'idéal humain fut réa-

1. *Op. cit.*, pp. 399, 426, 427.
2. *Pensées*, publiées par Ernest Naville, 1874.
3. *Op. cit.*, p. 205.

lisé... Le subconscient, ayant instinctivement horreur du mal, s'éprendra d'attrait pour Jésus, le seul homme qui, dans sa vie consciente, ait réalisé pleinement ce qu'au fond de chacun de nous réclame impérieusement notre subconscient, soumis à l'autorité de Dieu. Les théories de César Malan fils, expliquant et justifiant ainsi par une origine subconsciente l'expérience religieuse consciente, dispensent l'enseignement catéchétique de tout effort intellectualiste : le pasteur cherche à faire s'éveiller, dans les nuages du subconscient, certains mystères de l'âme[1]. »

C'est encore l'hypothèse de James qu'accepte, comme catholique, M. de Hügel dans son livre sur sainte Catherine de Gênes[2]. Quant à M. Delacroix, écartant la question de savoir si « la subconscience sert de véhicule à une action vraiment extérieure, à la grâce d'un Dieu transcendant », question qui relève de la métaphysique, non de la psychologie, il déclare que le subconscient « rend compte de tous les caractères que les mystiques attribuent à leurs visions et paroles intérieures ». « Le sentiment de passivité, ajoute-t-il, qu'ils expriment si fortement et d'où ils concluent la transcendance de leurs états, et leur rapport à une activité supérieure, à l'action divine », décèle « l'ignorance d'un travail intérieur, de l'activité subconsciente. » Cette activité, du moins chez les « grands mystiques », en qui éclate le « génie religieux », n'est pas une activité de déchet et de répétition ; c'est un processus dynamique

1. G. Goyau, *Une personnalité religieuse : Genève (1535-1607)* (*Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1918).

2. *The mystical element of religion as studied in saint Catherine of Genoa and her friends.* London, 1908.

et constructeur qui, « sous les traits d'une personnalité étrangère, construit sous le contrôle de ce qu'il y a de plus vivant et de plus raisonnable dans la personne même[1] ».

IV

Revenons, pour les critiquer, — en tant qu'applicables à nos sujets — sur les deux théories de la subconscience dont on vient de lire l'analyse.

A prendre le mot de subconscience dans son acception étroite et pathologique, leurs visions et les paroles qu'ils entendent ne seraient que des produits de désagrégation, des déchets de méditations ou de rêveries reparaissant sur l'écran de la conscience claire à la faveur d'un dédoublement de la personnalité. Or ce dédoublement, cette faculté d'entrer dans un état spécial (le somnambulisme) et d'y retrouver des souvenirs normalement oubliés, ne s'observent que chez les hystériques. Définie au point de vue mental — et c'est une maladie mentale, une maladie de la personnalité — l'hystérie, en effet, consiste essentiellement en un état de désagrégation psychologique, caractérisé par « la décomposition des idées et des fonctions dont la réunion constitue la conscience personnelle[2] », par « la tendance au dédoublement permanent et complet de la personnalité[3] », ou, plus exactement, par le développement progressif de la subconscience, développement qui aboutit, dans les cas

1. *Op. cit.*, pp. 62, 74, 404-405.
2. Pierre Janet, *Les névroses*, 1914.
3. Pierre Janet, *L'état mental des hystériques*, 2e éd., 1911. Paris, F. Alcan.

extrêmes, à la formation d'une personnalité seconde.

Qu'un grand nombre de mystiques aient accusé d'indéniables symptômes d'hystérie, le fait est hors de conteste. A telles enseignes que l'on observe chez eux les indices d'un dédoublement plus ou moins marqué de la personnalité. Quand sainte Thérèse distingue entre « la partie supérieure » et le « centre » de l'âme, entre l' « âme » et les « facultés » ; quand elle déclare que son âme « lui apparaît divisée[1] », n'est-ce pas à un tel dédoublement qu'elle fait allusion ? — « Il arrive quelquefois, remarque de son côté saint Jean de la Croix, que l'âme... se voit... si élevée au-dessus de sa partie inférieure, qu'elle constate dans son intérieur *comme deux êtres distincts*, dont l'un semble n'avoir rien de commun avec l'autre[2]. » La mère Marie de l'Incarnation (ursuline) avait, elle aussi, la sensation d'avoir deux âmes[3] ; et l'on retrouve la même sensation chez le P. Surin, l'exorciste des ursulines de Loudun : « c'est, dit-il, comme si j'avais *deux âmes* dont l'une est dépossédée de son corps et de l'usage de ses organes et se tient à quartier, en voyant faire celle qui y est introduite[4]. »

Les mêmes symptômes de dissociation se manifestent chez nos sujets sous la forme graphique. Ils ont tous, comme on sait[5], la prétention d'écrire sous l'inspiration directe et sous la dictée même de Dieu. Et, chez quelques-uns, les phénomènes d'automatisme graphique atteignent leur maximum de développement. Mme Guyon écri-

1. *Chât.*, 6es dem., ch. III et 7es dem., ch. I, *in fine*.
2. *Nuit obscure*, l. II, ch. XXIII, *in fine*.
3. *Vie*, par une Ursuline de Nantes, Retaux, 1895, ch. XX.
4. Legué et Gilles de la Tourette, *Sœur Jeanne des Anges, supérieure des ursulines de Loudun*.
5. Voy. ch. II.

vit en quelques mois, pendant son séjour à Grenoble, son explication de l'Écriture sainte, publiée depuis en vingt volumes : « Avant que d'écrire, je ne savois pas ce que j'allois écrire ; en écrivant, je voyois que j'écrivois des choses que je n'avois jamais sues... Avois-je écrit, *je ne me souvenois de quoi que ce soit de ce que j'avois écrit*[1]... La main ne pouvoit presque suivre l'esprit qui dictoit... L'écrivain (le copiste) ne pouvoit, quelque diligence qu'il fît, copier en cinq jours ce que j'écrivois en une nuit... J'écrivis le *Cantique des Cantiques* en un jour et demi ; et encore reçus-je des visites. La vitesse avec laquelle je l'écrivois étoit si grande que le bras m'enfla, et me devint tout roide[2]. »

Assurément, « le somnambulisme, la suggestion et la désagrégation mentale existent en dehors de l'hystérie franche[3] », et les phénomènes d'automatisme et de désagrégation dépendent vraisemblablement d'un état plus compréhensif, qui compterait les symptômes hystériques parmi ses manifestations. Mais, ces réserves faites, et du moment que l'on constate, chez la plupart de nos sujets, en même temps que les stigmates physiques de l'hystérie, des phénomènes de dissociation, il semblerait que le diagnostic à formuler, en ce qui les concerne, ne pût être douteux. Ce diagnostic, cependant, ne va pas sans difficultés.

1. Elle est nettement en état second.

2. *Vie* par elle-même, 2e p., ch. XXI. — Cf. *Vie du vénérable frère Jean de Saint-Samson*, par le R. P. Sernin-Marie de Saint-André, Paris, 1881 : « C'était chose merveilleuse de lui voir dicter ses traités, avec une telle promptitude, sans aucune réflexion, que ses écrivains en étaient tous fatigués... Et il m'a dit plusieurs fois, après avoir écrit des traités, qu'il ne savait assurément ce qu'il avait dicté avant qu'il en entendît la lecture. »

3. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, p. 450, Paris, F. Alcan.

Et d'abord, leurs hallucinations diffèrent des hallucinations d'origine hystérique, en ce qu'elles restent en concordance avec les événements de la vie réelle ; c'est ce qu'explique fort bien le P. Hahn à propos de sainte Thérèse :

Dans les visions des hystériques, dit-il, la mémoire peut être fidèle pour la représentation des diverses circonstances d'un événement de leur vie passée ; mais comme cette mémoire n'est plus réglée par une intelligence maîtresse d'elle-même, elle en viendra à confondre les temps, et à mêler le passé avec le présent...

Chez notre sainte, l'intelligence conserve la perception distincte des temps. Les conseils reçus de Notre-Seigneur sont conformes aux circonstances dans lesquelles elle se trouve. Sa vie réelle et ses extases forment une série continue, tandis que, chez les hystériques, ce sont deux existences distinctes qui n'ont aucun lien entre elles. Dans le rêve, l'hystérique sera riche et se trouvera dans un palais ; en réalité, elle est pauvre et étendue sur le grabat d'un hôpital ; dans le rêve, elle a encore toute la fraîcheur de la jeunesse ; en réalité, les années ont ridé son visage. On peut trouver chez ces malades tous les contrastes possibles de situation, de temps, de condition, de bonheur et d'infortune, de jouissance et de douleur ; Thérèse, au contraire, est constamment la même dans ses visions et dans la réalité ; elle est en proie aux mêmes perplexités, en face des mêmes obstacles, prête à exécuter les mêmes desseins, munie des mêmes ressources, sujette aux mêmes besoins [1]...

Voilà qui s'applique, non seulement à sainte Thérèse, mais aux mystiques en général. Et il est encore une autre et décisive particularité par où les phénomènes

1. *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, mémoire couronné au concours de Salamanque, Bruxelles, 1883.

mystiques se distinguent des phénomènes relevant de l'hystérie.

Les individus en état de somnambulisme gardent le souvenir de leurs somnambulismes précédents et aussi (sauf, comme il vient d'être dit, à confondre les époques et à oublier une partie du passé) celui de l'état de veille; *mais ils perdent complètement, pendant l'état de veille, le souvenir de ce qui s'est passé pendant le somnambulisme*[1]. Or cette amnésie, qui est le symptôme le plus caractéristique et le plus constant des phénomènes explicables par le subconscient pathologique, n'existe pas chez nos sujets; et, en dehors de leurs périodes hallucinatoires, ils conservent presque toujours le souvenir très présent de leurs visions et des paroles qu'ils ont entendues. Autant dire que la théorie de la subconscience pathologique se révèle trop étroite pour suffire à l'interprétation de ces phénomènes.

La théorie de Myers et de James, adoptée par M. Delacroix, est autrement compréhensive et commode. Et même elle pèche par son excès de commodité. Cette subconscience créatrice et directrice dont on nous dit merveilles, non point incoordonnée dans ses irruptions, mais « contrôlant et organisant la vie » par une « collaboration continue » avec la conscience claire; se manifestant par des automatismes de « caractère téléologique bien accentué », qui simuleraient « l'intervention continuelle dans la vie d'un être plus sage et plus puissant que la nature ordinaire et que la réflexion » ; par des

1. Les apparentes exceptions que l'on pourrait invoquer comme infirmant cette règle ne se vérifient que dans certains cas de sommeil hypnotique très léger, où lorsque le réveil n'a été que graduel ou incomplet.

hallucinations impliquant « la réalisation en images visuelles et auditives d'une personnalité secrète et continue, d'essence supérieure à la personne consciente [1] », — cette subconscience, qu'on dote de si riches privilèges, de si rares vertus, et qui s'adapte aux faits avec une plasticité si surprenante, a été taillée à leur mesure, arbitrairement imaginée pour les expliquer ; et les manifestations qu'on lui prête n'ont rien de commun avec celles, attribuables à l'activité subconsciente, qui ont pu être scientifiquement observées [2].

* * *

Du moment que ni la théorie de la subconscience pathologique, ni celle de la subconscience normale (au sens de Myers, James, etc...) ne se vérifient satisfaisantes, à quelle interprétation des phénomènes mystiques convient-il de s'arrêter ?

On peut, ce me semble, les rattacher à l'état psychologique d'*inspiration*.

L'inspiration, qu'il ne faut pas confondre avec certains états d'exaltation de la mémoire (hypermnésie) ou d'excitation cérébrale (par les alcools ou par certaines substances toxiques, telles que l'éther ou le hachich) ; l'inspiration, qui affecte, suivant les individus, la forme artistique ou littéraire, la forme scientifique, la forme religieuse, a des caractères bien connus [3], lesquels sont

1. Delacroix, pp. 94, 114, 115.

2. On trouvera dans le livre de M. Jules Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, une judicieuse critique de la théorie de la subconscience (au sens de Myers, James et Delacroix).

3. Ces caractères ont été spécifiés par Ribot, dans son *Imagination créatrice*, 1re p., ch. III. Paris, F. Alcan.

justement ceux qui distinguent les phénomènes mystiques :

1° Elle « jaillit » indépendamment de la volonté du sujet, et sans que celui-ci puisse rien ni pour en provoquer, ni pour en arrêter l'irruption. Aussi lui apparaît-elle comme révélatrice d'une personnalité autre que la sienne. « On ne saurait se défendre de l'idée, déclare Nietzsche, que l'on n'est que l'incarnation, le porte-voix, le médium de puissances supérieures[1] » ; « je ne suis qu'un instrument, le Maître joue sur moi », a dit un poète scandinave. C'est cette même impression d'*extranéité* qu'Alfred de Musset a traduite sous une autre forme :

On ne travaille pas, on écoute, on attend :
C'est comme un inconnu qui vous parle à l'oreille[2]...

2° L'irruption inspiratrice, par cela même que toujours soudaine et inattendue, est, en apparence, spontanée ; mais en apparence seulement, car il y faut voir le brusque épanouissement d'une germination latente, le produit explosif d'une lente incubation. Quand Henri Poincaré raconte[3] que « c'est en montant dans un omnibus que l'idée lui vint, sans que rien dans ses pensées antérieures parût l'y avoir préparé, que les transformations dont il avait fait usage pour définir les fonctions fuchsiennes étaient identiques à celles de la géométrie non-euclidienne », ou qu' « un jour, en se promenant sur la falaise, l'idée lui vint, toujours avec les mêmes caractères de brièveté, de soudaineté et de

1. *Ecce Homo.*
2. *La coupe et les lèvres,* dédicace.
3. *Science et Méthode,* ch. III.

certitude immédiate, que les transformations arithmétiques des formes quadratiques ternaires indéfinies étaient identiques à celles de la géométrie non-euclidienne », — il cite deux beaux cas d'inspiration scientifique, consécutive à une longue maturation intellectuelle.

3° L'inspiration est tantôt accueillie avec une joie indicible, tantôt subie douloureusement. « C'est en pleurant et en me retenant de crier, dit Musset, que j'accouche d'une idée qui m'enivre. » Et cette parturition s'accompagne chez lui d'une « vraie souffrance physique qu'il ne peut définir[1] ».

4° L'inspiration ne préjuge ni ne garantit en aucune façon la valeur de son contenu. Elle peut rester à l'état de pur sentiment intellectuel, et « beaucoup, dit Ribot, se sont sentis réellement inspirés sans produire rien qui vaille ».

Que l'inspiration, quelle qu'en soit la nature, trouve son origine dans le développement, ignoré du sujet, de l'activité subconsciente, le fait n'est pas douteux. Reste la question de savoir de quel genre est le subconscient qui s'y manifeste.

« L'inspiration, déclare Chabaneix dans son étude sur *Le subconscient chez les artistes, les savants et les écrivains,* n'est que le moindre degré d'un véritable état second : le somnambulisme à l'état de veille[2]. » Et il s'explique : « dans l'inspiration, c'est comme un étranger qui dicte à l'auteur ; dans le somnambulisme, c'est cet étranger lui-même qui prend la parole ou la plume,

1. G. Sand, *Elle et Lui.*
2. « Le somnambulisme... », l' « état de veille », — deux mots qui hurlent d'être accouplés.

parle, écrit, en un mot, fait l'œuvre... De l'inspiration au somnambulisme, on voit le moi conscient disparaître, submergé par la subconscience envahissante ».

De fait, on pourrait citer des cas où l'inspiré accuse les symptômes d'un dédoublement plus ou moins complet de la personnalité, d'un état quasi-somnambulique ou nettement somnambulique[1]. Mais ces cas sont rares, et, la plupart du temps, le symptôme essentiel du somnambulisme — l'amnésie au réveil — fait défaut dans l'état d'inspiration : l'inspiré, revenu à l'état normal, se souvient fort bien de ce qui lui fut suggéré au cours de la poussée inspiratrice.

Cette poussée exclut donc, le plus souvent, l'intervention du subconscient pathologique ; et il faut admettre l'existence d'un subconscient *normal* : c'est ce subconscient normal qui se manifeste dans l'inspiration.

Mais, pour être normal, ce subconscient n'a pas les vertus magiques dont le dotent trop généreusement Myers, James, et, à leur suite, M. Delacroix. Il est fait, somme toute, des mêmes éléments que le subconscient pathologique, à cela près qu'il ne se nourrit pas seulement de déchets et de produits de rebut (ces déchets, du moins, il se les assimile et les transforme). Il n'est pas d'essence supérieure à la personne consciente ; ses irruptions n'impliquent pas l'existence d'un être « plus sage et plus puissant que la nature ordinaire et que la

1. Je sais une personne qui écrivait, en état second, des vers, d'ailleurs fort plats, mais assez lamartiniens de rythme et d'allure (Lamartine était son auteur favori). L'une de ces pièces était composée de strophes dont chaque premier mot commençait par une des lettres dont l'assemblage forme le nom du poète : voilà un assez joli tour de force exécuté par le subconscient pathologique.

réflexion ». Tout ce qu'on peut accorder au subconscient normal, c'est que l'imagination créatrice s'y exalte et y élabore clandestinement ses combinaisons les plus inattendues ; qu'elle y édifie dans l'ombre ses plus audacieuses architectures. « Inspiration, dit Ribot, signifie imagination créatrice et n'en est même qu'un cas particulier. »

Or ce qui vient d'être dit de l'inspiration en général s'applique tout particulièrement à l'inspiration sous sa forme religieuse, sous sa forme mystique.

Je l'ai remarqué plus haut, toute représentation qui entre dans la conscience y apparaît d'abord comme objective et réelle, aussi réelle qu'une perception véritable ; et nos constructions imaginatives bénéficient largement de cette objectivité apparente et momentanée. Mais, chez les mystiques, l'illusion atteint son maximum. Ce n'est pas seulement que leur imagination subliminale soit extrêmement riche. Si cette imagination tend invinciblement à s'extérioriser ; si elle s'épanouit en hallucinations que leur foi religieuse les autorise et même, en une certaine mesure, les invite à tenir pour réelles, c'est que les heures de poussée inspiratrice trouvent nos sujets dans des dispositions particulièrement favorables de réceptivité. Ces dispositions *passives*, déterminées par l'entraînement ascétique, sont de celles où l'attention volontaire se relâche et devient inapte au travail ininterrompu de correction et de triage grâce auquel nous distinguons de nos perceptions les images, dépourvues d'objectivité, qui se présentent à notre esprit.

Si accentué, du reste, que soit, chez les mystiques, ce fléchissement de l'attention, rien ne nous autorise,

jusqu'ici du moins, à attribuer leurs hallucinations — considérées indépendamment des « états » auxquels le plus souvent elles s'adjoignent — à des irruptions du subconscient pathologique. Le mystique qui a des visions ou qui entend des voix n'entre pas *ipso facto* en somnambulisme[1], pas plus d'ailleurs qu'il ne subit l'influx d'une personnalité directrice, d'essence supérieure à la personne consciente. Il réalise tout uniment une expérience analogue à celle de l'artiste inspiré. Ce qu'à l'heure de l'inspiration la Muse (entendez l'imagination artistique) dicte au poète sur qui elle se penche, l'imagination religieuse (qu'on la suppose ou non stimulée d'en haut) l'exprime au mystique par le moyen de symboles appropriés à ses croyances et à ses habitudes d'esprit[2].

1. Dans mon interprétation psychologique de l'extase, je reviendrai, en y insistant, et pour la discuter, sur la théorie qui assimile à des somnambulismes les phénomènes et les états mystiques.

2. Sur le caractère *nécessairement* symbolique des visions et des paroles surnaturelles, voy. Récéjac, *op. cit.*, 2e p. — Récéjac définit le mysticisme : « la tendance à se rapprocher de l'Absolu moralement et *par voie de symboles* ».

CHAPITRE VII

LES ÉTATS MYSTIQUES

L'EXTASE

DESCRIPTION.

I. — Classification, d'après sainte Thérèse, des états d'union mystique : *quiétude, union, extase, mariage spirituel.*

II. — L'extase. Symptômes physiques : invasion ; formes incomplètes, formes complètes ; réveil spontané ou provoqué : le *rappel* ; effets. — Symptômes psychiques : au premier degré, visions imaginaires ; au second degré, visions intellectuelles ; au troisième degré, la *ténèbre.*

III. — Caractère affectif des états mystiques. Les mystiques n'en prétendent pas moins que ces états impliquent une connaissance. Impossibilité où ils sont d'exprimer cette connaissance. Comment ils expliquent cette impossibilité. L'inconscience extatique. Hypothèse d'une intuition intellectuelle immédiate, se substituant, dans l'extase supérieure, au procédé indirect et discursif.

Suivant les théologiens, les visions et les paroles surnaturelles, — ces *phénomènes* mystiques qui accompagnent le plus souvent les *états* d'union mystique ou les déterminent[1], — ne sont, par rapport à eux, que des grâces d'ordre inférieur.

1. *Chât.,* 6es dem., ch. IX : « Lorsque cet adorable Maître accorde cette faveur (il s'agit d'une vision imaginaire) à une âme, elle tombe presque toujours en extase... » Cf. *Vie,* ch. XXVIII : « ... Cette vision

On sait déjà en quoi consistent les états en question, qui passent pour mettre l'âme du sujet en relation immédiate (*sine medio*) avec la divinité. Dieu, disais-je en les définissant, Dieu, que le commun des fidèles s'ingénie à *concevoir*, par le moyen de l'intelligence et de l'imagination, — il arrive aux mystiques de le *percevoir*, de le *sentir* présent[1]. Cette « sensation spirituelle », sensation cénesthésique d'imbibition[2], d'immersion[3], sorte de toucher intérieur[4], fait place, au plus haut de l'extase, à une manière de vue[5], à la contemplation de l'essence divine.

Les états d'union mystique comportent une progression régulière ; d'où la possibilité de les classifier. Bien des classifications en ont été proposées par les mystiques et par les théologiens mystiques. Toutes arbitraires en un sens, certaines d'entre elles sont, en outre, inutile-

agit avec une force telle qu'aucune âme ne pourrait la soutenir, si Dieu ne la fortifiait... en la faisant entrer dans le ravissement et l'extase. »

1. Cf. Poulain, ch. VI, et les citations. « L'âme, dit sainte Thérèse, (*Relation II au P. Rodrigue Alvarez*) semble avoir au dedans d'elle-même *de nouveaux sens*, à peu près semblables aux extérieurs. »

2. La mère Marie de l'Incarnation (ursuline) compare l'âme, dans l'union mystique, à une éponge imbibée. Sainte Thérèse avait dit avant elle : « Comme une éponge s'imbibe et se remplit d'eau, de même l'âme, croyais-je, se remplissait de la divinité... » (*Relation I sur des faveurs reçues depuis 1568*).

3. « L'âme immergée et absorbée en Dieu nage çà et là dans la divinité. » (Louis de Blois, *Instit. spirit.*, c. XII, § 4). — « La vie intérieure est un *bain d'amour* dans lequel l'âme se plonge », disait le curé d'Ars (*Vie*, par Monin, l. V, ch. IV).

4. Cf. Poulain, *loc. cit.* ; noter, en particulier, les citations empruntées à saint Jean de la Croix.

5. Cf. Poulain, ch. XVIII, citations. — « Toutes ces expressions et d'autres analogues, fréquentes chez les mystiques... seraient des blasphèmes, remarque avec raison M. E. Baudin (*La philosophie de la foi chez Newman*, 1906), si elles n'étaient de pures métaphores empruntées aux sens, au toucher en particulier, comme plus réaliste que les autres, pour exprimer symboliquement les réalités religieuses qui échappent à l'emprise de nos facultés, et surtout de nos sens, et par dessus tout, du toucher. »

ment compliquées[1]. La plus rationnelle et la plus simple est celle qu'adopte sainte Thérèse.

Elle ramène à quatre les étapes de l'ascension mystique : *quiétude, union, extase* et *mariage spirituel.* Nous allons parcourir ces étapes à sa suite, non sans avoir noté qu'entre les états ordinaires d'oraison et les états mystiques proprement dits s'intercalent une série d'états intermédiaires qui conduisent insensiblement des uns aux autres : *natura non facit saltus.*

I

Soit telle carmélite, prédestinée aux communications d'en haut, et dont il est facile, à l'aide des documents que nous possédons, de reconstituer l'évolution mentale. — C'est une âme très simple, aimante et contemplative, moins encline à la spéculation qu'aux effusions de l'amour. Peu lettrée, elle n'a ni l'imagination ni la mémoire encombrées d'images et de souvenirs, et n'est pas, comme parle saint François de Sales, de ces esprits « fertiles et foysonnans en considérations ». Elle médite chaque jour, comme le lui prescrit sa règle, sur la Passion et sur les différents mystères : les sujets de ces méditations ne sont pas très variés.

Ces sujets, à la longue, elle les a explorés dans tous les sens ; malhabile qu'elle est aux amplifications, elle n'en saurait plus rien tirer de nouveau, elle les em-

1. Scaramelli, par exemple (*Direttorio mistico,* tratt. 3), énumère douze degrés d' « oraison infuse », savoir : le recueillement, le silence spirituel, la quiétude, l'ivresse d'amour, le sommeil spirituel, les anxiétés et la soif d'amour, les touches divines, l'union mystique en général, l'union simple, l'extase, le ravissement, l'union stable et parfaite.

brasse, pour ainsi dire, d'un seul regard. Dès lors, elle entre dans la voie d'une *simplification* progressive. Les réflexions, chez elle, se font plus rares, et tendent à céder la place aux « affections », aux élans d'amour. Peu à peu, ces affections elles-mêmes se simplifiant, en viennent à se fondre en une pensée vague et générale, en un souvenir unique et persistant se rapportant à la divinité. Pensée et souvenir qui s'accompagnent le plus souvent d'un étrange malaise et d'une sorte de torpeur douloureuse de l'âme, laquelle, empêchée de vaquer à ses offices ordinaires, se sent invinciblement attirée vers un objet sublime, mais qu'elle distingue mal, et auquel elle désespère de s'unir.

Nous sommes ici à l'extrême limite qui sépare les « oraisons » ordinaires des « oraisons » proprement mystiques[1]. Ou plutôt, cette limite est déjà dépassée ; et l'état que je viens de décrire en dernier lieu, c'est la *quiétude*, sous sa forme élémentaire et fruste : la quiétude, c'est-à-dire — si douloureux qu'il puisse être parfois — un état de repos par rapport aux états précédents, puisque les fantasmagories de l'imagination s'y effacent, puisque le bruit des raisonnements s'y éteint dans le silence de la pure intuition.

*
* *

La *quiétude*, au début, se prolonge à peine quelques se

1. Les états de transition que je viens de décrire sont ceux que les théologiens désignent sous les noms d'oraisons *affective*, de *simplicité* ou de *simple regard*, et d'*attention amoureuse à Dieu présent* ; états assez communs dans les cloîtres : « Notre-Seigneur, écrit sainte Chantal, conduit quasi toutes les filles de la Visitation à l'oraison d'*une très simple unité et unique simplicité* de présence de Dieu. » (*Livre des réponses au Coutumier*, art. 24).

condes, — le temps d'un *Ave Maria,* dit sainte Thérèse. Mais, une fois devenue habituelle, elle peut, avec des variations d'intensité, durer plusieurs heures, parfois des journées entières. Les symptômes physiques en sont les suivants : le sujet était en oraison ; et voici qu'il se sent plus recueilli ; un brouillard s'étend devant ses yeux ; sa respiration, sa circulation se ralentissent, il sent ses membres s'engourdir ; sa langue s'embarrasse, et c'est à peine s'il peut balbutier quelque prière vocale : il tombe, en un mot, dans une sorte d'assoupissement (tous les mystiques comparent la quiétude au sommeil). Cependant, son âme s'est ramassée sur elle-même. Toutes les facultés — lorsque la transe atteint son apogée — en sont comme fascinées par le divin objet confusément entrevu. Mais la mémoire et l'imagination se lassent bientôt d'un repos insolite ; elles se réveillent, et, pareilles à ces papillons de nuit importuns et inquiets auxquels les compare sainte Thérèse[1], se mettent en quête de mots et d'images qu'elles ne trouvent point, parce que l'objet contemplé ne tombe pas sous leur prise. Leur mobilité n'en est que plus fatigante, et les mystiques se plaignent d'être sujets, dans la quiétude, à de perpétuelles distractions[2]. Distractions toutes superficielles, du reste... L'enfant pendu au sein de sa mère a beau en détourner les yeux, il a beau s'endormir, il n'en continue pas moins d'aspirer, d'un imperceptible effort, le lait dont il se nourrit[3].

2. *Vie,* ch. XVII.
3. Sainte Thérèse, *Vie,* ch. IX, XV, XVII ; *Chemin,* ch. XXXIII ; *Chât.,* 4es dem., ch. I.
4. Cette comparaison de l'âme (dans la *quiétude*) avec un enfant à la mamelle est familière aux mystiques.

* * *

La seconde étape de l'ascension mystique, d'après sainte Thérèse, c'est l'*union*.

Dans l'union, la défaillance physique s'accentue. Les facultés perdent cette demi-liberté que leur laissait encore l'état précédent ; et il n'y a plus ici de place pour les distractions. Mais laissons parler sainte Thérèse. Aussi bien est-ce elle qui, la première, a caractérisé cet état intermédiaire entre la quiétude et l'extase :

N'imaginez pas, dit-elle [1], que cette nouvelle oraison soit, comme la précédente, une sorte d'assoupissement ; je dis un assoupissement parce que, dans l'oraison des goûts divins ou de quiétude, il semble que l'âme n'est ni bien endormie, ni bien éveillée, mais qu'elle sommeille. Ici, au contraire, l'âme est endormie, pleinement endormie à toutes les choses du monde et à elle-même. En effet, durant le peu de temps que l'union dure, elle est comme privée de tout sentiment, et, quand elle le voudrait, elle ne pourrait penser à rien [2]. Ainsi, elle n'a besoin d'aucun effort pour suspendre l'activité de l'entendement et l'activité même de l'amour ; si elle fait quelque acte d'amour, elle n'en a pas le sentiment ; elle ne sait ni ce qu'elle aime, ni ce qu'elle veut. Enfin, elle est comme absolument morte aux choses du monde, pour mieux vivre en Dieu... Je ne sais si, en cet état, il lui reste assez de vie pour pouvoir respirer. J'y pensais tout à l'heure, et il me paraissait que non, ou qu'au moins, si elle respire, elle ne le sait point. Son entendement voudrait s'employer à comprendre quelque chose de ce qui se passe en elle. Mais elle n'y arrive pas, et elle reste tout interdite, avec quelque vigueur encore peut-être, mais incapable du moindre mou-

1. *Chât.*, 5e dem., ch. I. — Dans sa *Vie* (ch. XVI), sainte Thérèse qualifie l'état d'union de *sommeil des puissances*.

2. Même suppression de toute pensée dans la quiétude (sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXIII).

vement extérieur. Ainsi quelquefois une personne tombe-t-elle en défaillance si profondément, qu'elle paraît et que nous la disons morte...

[Quand Dieu élève l'âme à l'union, il] la rend comme hébétée[1], afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend, pendant qu'elle demeure unie à Dieu ; mais ce temps est toujours de courte durée, et il lui semble plus court encore qu'il ne l'est en effet. Dieu s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme de telle manière que, quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu, et Dieu en elle... L'âme peut en outre juger de la vérité de cette union par les effets qu'elle produit...

Dans l'extase, l'aliénation des sens se fait complète. Pour les facultés, elles sont, au summum de la transe, entièrement « suspendues », absorbées en Dieu. Mais cette absorption ne se prolonge pas. S'il existait des manomètres pour mesurer, chez les mystiques, les pressions de la chaudière intérieure, l'aiguille n'en resterait jamais immobile ; et la loi de continuelle instabilité, qui est celle des états mystiques inférieurs, se vérifie encore ici :

Cette suspension de toutes les puissances ne dure jamais longtemps, dit sainte Thérèse[2] ; c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi-heure[3], et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré... La volonté est celle qui se maintient le mieux dans l'union divine ; mais les deux autres[4] recommencent bientôt à l'importuner. Comme elle est dans le calme, elle les ramène et les suspend de nouveau ; elles demeurent ainsi tranquilles quelques moments et reprennent

1. « Esta alma que la ha hecho Dios *boba* del todo. » (*Bobo*, de *balbus*, bègue : interdit au point de bégayer). La traduction littérale serait *ébaubie*.

2. *Vie*, ch. XVIII. — Sainte Thérèse décrit ici l'extase sous le nom plus général d'union.

3. Cf. *Chât.*, 5es dem., ch. II.

4. La mémoire et l'entendement.

ensuite leur vie naturelle. L'oraison, avec ces alternatives, peut se prolonger et se prolonge de fait pendant quelques heures. Une fois enivrées de ce vin céleste qu'elles ont goûté, ces deux puissances font volontiers le sacrifice de leur activité naturelle, pour savourer un bonheur beaucoup plus grand ; dans ce but, elles s'unissent à la volonté, et les trois puissances jouissent alors de concert. Mais cet état de suspension complète, sans que l'imagination, selon moi également ravie, se porte à quelque objet étranger, est, je le répète, de courte durée...

Et notre sainte de se demander quelle peut être, tandis qu'elles restent suspendues, l'occupation des « puissances » :

Sortant de cette oraison et me préparant... à écrire sur ce sujet, je cherchais dans ma pensée ce que l'âme pouvait faire pendant ce temps. Notre-Seigneur me dit ces paroles : « Elle se perd tout entière, ma fille, pour entrer plus intimement en moi ; ce n'est plus elle qui vit, c'est moi qui vis en elle. Comme elle ne peut comprendre ce qu'elle entend, c'est ne pas entendre, tout en entendant. »

Ceux que Dieu a élevés à cet état auront quelque intelligence de ce langage ; ce qui se passe alors est si caché qu'on ne saurait en parler plus clairement. J'ajouterai seulement ceci : l'âme se voit alors près de Dieu, et il lui en reste une certitude si ferme qu'elle ne peut concevoir le moindre doute sur la vérité d'une telle faveur.

Ici, toutes les puissances perdent leur activité naturelle et sont tellement suspendues qu'elles n'ont absolument aucune connaissance de leurs opérations. Si l'on méditait auparavant sur quelque mystère, il s'efface de la mémoire comme si jamais on n'y avait pensé. Si on lisait, on perd tout souvenir de sa lecture, et on ne peut plus y fixer l'esprit. Il en est de même pour les prières vocales. Cet importun papillon de la mémoire voit donc ici ses ailes brûlées, et il n'a plus le pouvoir de voltiger çà et là. La volonté est sans doute profondément occupée à aimer, mais elle ne comprend pas

comment elle aime. Quant à l'entendement, s'il entend, c'est par un mode qui lui reste inconnu ; et il ne peut rien comprendre à ce qu'il entend. Pour moi, je ne crois pas qu'il entende, parce que, comme je l'ai dit, il ne s'entend pas lui-même. Au reste, c'est là un mystère où je me perds[1].

*
* *

C'est à l'état de *mariage spirituel* qu'aboutit parfois, en s'y stabilisant, l'ascension mystique.

L'absorption en Dieu, passagère dans l'extase, se fait ici permanente ou tout au moins habituelle. L'âme transformée se divinise, affirment sainte Thérèse[2] et saint Jean de la Croix[3]. Et dès lors elle vivra dans un immuable repos, affranchie — le fait est intéressant à noter — des sécheresses et des peines intérieures, et aussi de ces brûlants transports où elle s'épuisait naguère. « Elle n'a presque plus, dit sainte Thérèse, de ces ravissements impétueux dont j'ai parlé ; les extases même et les vols de l'esprit deviennent très rares[4]. » En un mot, elle ne succombe plus sous l'effort des divines étreintes, et les baisers de l'Époux ne la font plus défaillir, élevée qu'elle est à une sorte d'égalité avec lui, et goûtant entre ses bras l'apaisement des intimités conjugales.

II

La quiétude, l'union, l'extase doivent être considérées, de l'avis unanime, comme les degrés succes-

1. *Vie*, ch. XVIII.
2. *Chât.*, 7es dem., ch. II.
3. *Montée*, l. II, ch. V ; *Cantique*, str. 22 vers 1, str. 29, v. 1, str. 38, v. 1; *Vive Flamme*, str. 3, vers 6.
4. *Chât.*, 7es dem., ch. III.

sifs, reliés par d'insensibles transitions, d'un unique processus mental[1]. — Reprenant, pour la compléter, la description qui vient d'être empruntée à sainte Thérèse, c'est sur l'état mystique arrivé à son maximum d'intensité, sur l'extase, que je ferai porter plus spécialement mes précisions.

*
* *

L'extase se déclare, ou sous la forme progressive d'une sorte d' « écoulement tranquille en Dieu[2] », ou de façon subite et violente. Dans ce second cas, elle prend le nom de *ravissement* : prévenant toute pensée et toute préparation, l'aigle céleste fond sur vous, dit sainte Thérèse, et vous emporte sur ses ailes[3].

Elle a des formes incomplètes, dans lesquelles l'extatique garde, en une certaine mesure, le contrôle de ses perceptions et la liberté de ses mouvements. Il arrive qu'il *joue* son extase (quand ce sont, par exemple, des scènes de la Passion qui se déroulent devant lui), ou qu'il la *parle*. « Sainte Catherine de Sienne dictait, dans ses ravissements, des traités entiers ; sainte Marie-Madeleine de Pazzi faisait à haute voix son examen de conscience et sa confession... Jeanne de la Croix prêchait... On raconte de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, de la mère Agnès (de Langeac) et de plusieurs autres,

1. Je ne tiens pas compte ici du « mariage spirituel », lequel, à raison de l'absence de tout phénomène spécifique qui le caractérise, échappe à l'investigation psychologique.
2. Ribet, I, ch. XIX.
3. *Vie*, ch. XX.

que leurs longues extases ne les empêchaient pas toujours de vaquer à leurs occupations[1]... »

Mais, quand l'extase est complète d'emblée, ou pendant le court moment où elle atteint son intensité maxima, toute relation cesse entre l'extatique et le monde extérieur; le tact, l'ouïe, l'odorat, le goût ne manifestent plus d'impressionnabilité ; les yeux ne perçoivent plus rien des objets matériels environnants. Et cette *ligature* des sens s'accompagne de curieux symptômes. Le corps devient rigide et garde la position où l'a surpris la transe ; les pieds et les mains se glacent ; la respiration, la circulation se ralentissent ; le sujet, parfois, semble mourir. La mère Agnès (de Langeac) mourut au moins deux fois, au dire de son historien[2], dans des accès de douleur ou d'amour extatique ; tous les ravissements d'Etiennette de Soncinno allaient, à ce que l'on crut de son temps, jusqu'à la mort[3]; sainte Catherine de Sienne passait pour être morte dans un transport et pour n'avoir ressuscité qu'au bout de quatre heures.

De fait, le sujet peut mourir, sinon de l'extase, du moins au cours de l'extase : mais il en sort, le plus souvent, par voie de réveil spontané ou provoqué.

Le réveil spontané est brusque[4] ou graduel ; et, dans

1. Ribet, II, ch. xx. — Sous cette forme incomplète, l'extase peut durer des jours entiers, et même des semaines entières.

2. De Lantages, *Vie de la vénérable mère Agnès,* rééd. par Lucot, t. I, p. 75.

3. Jean de Sainte-Marie, *Les vies et actions mémorables des saintes et bienheureuses filles de saint Dominique,* t. I, p. 708.

4. Certains extatiques, sortant d'un ravissement survenu au milieu d'une conversation, reprennent la phrase qu'ils avaient interrompue. — Voy. dans Poulain, ch. xviii, le cas de la sœur Anne Rosset et de Jeanne de la Croix.

les deux cas, surtout dans le second, il est généralement pénible : « les traits de l'extatique se détendent, la bouche se ferme, les paupières s'abaissent, la tête se penche », la physionomie traduit « un malaise anxieux et prolongé... L'âme ne reprend que peu à peu son action sur les organes... C'est une lutte pénible et une sorte d'angoisse en tout semblable à celle d'une personne qui fait effort pour sortir d'un sommeil profond, d'une léthargie accablante[1] ».

Quand le réveil est provoqué, il l'est par ce que l'on nomme le *rappel*, c'est-à-dire par l'ordre donné à l'extatique — cet ordre émanant d'un supérieur spirituel légitime — de revenir à la vie ordinaire.

Le rappel est oral ou mental. — Oral, il a toujours son effet, disent les théologiens, si l'extase est divine ; intimé mentalement, il est quelquefois obéi[2].

C'est dans un état d'extrême lassitude que le sujet sort de l'extase. Elle n'en a pas moins, dans la plupart des cas, des effets physiques stimulants : « peut-on douter, dit sainte Thérèse, que cette grâce n'exerce sur le corps même une heureuse influence ? Si elle lui enlève les forces par l'excès du plaisir, ce n'est que pour lui en donner ensuite de plus grandes[3] » ; et si elle le laisse momentanément accablé, elle le laisse aussi

1. Ribet, II, ch. XXI ; cf. sainte Thérèse, *Vie*, ch. XX : « Leur état (de la mémoire et de l'entendement) ressemble à celui d'un homme qui, *après un long sommeil rempli de rêves*, n'est encore qu'à demi éveillé. » — Sainte Catherine de Sienne, sortait, elle aussi, de ses extases, dans un état analogue à l'ivresse : *Sancta illa extasi terminata, spiritus... tam invite redibat ad vitam corpoream quod stabat virgo quasi continue dormiens, et in similitudinem debacchati qui non potest a somno evigilare, nec tamen perfecte dormit* (Raymond de Capoue, BB. 30 apr. t. 12, p. 911, n° 200).

2. Poulain, ch. XVIII ; Ribet, II, ch. XXI.

3. *Vie*, ch. XVIII.

plus vigoureux qu'auparavant et « mieux disposé pour l'action[1] ».

*
* *

Tels sont les symptômes physiques de l'extase. Quant à ses symptômes psychiques, ils ressortent, soit des confidences des extatiques une fois revenus à l'état normal, soit des paroles qui leur échappent, voire des attitudes qu'ils prennent au cours même de la transe.

Les théologiens y distinguent trois degrés[2]. Au premier degré, celui de la suspension, au moins partielle, des « sens externes » (vue, ouïe, etc...) correspondent des visions imaginaires. Au second degré, la suspension des « sens internes », c'est-à-dire de l'imagination, s'ajoute à celle des sens externes, et, aux visions imaginaires succèdent des visions intellectuelles de la divinité[3]. Au troisième degré, les visions, même intellectuelles,

1. *Vie*, ch. XX, XXVIII.

2. Card. Bona, *De discretione spirituum*, c. 14. n. 3; cf. Ribet, II, ch. XIX.

3. Un exemple de ce genre de visions intellectuelles, emprunté à la vie de la mère Marie de l'Incarnation (ursuline), t. I, p. 77 :

« ... Toutes les puissances de mon âme furent arrêtées et pâtissantes dans l'impression qui leur étoit donnée de ce sacré mystère, (de la Trinité) laquelle impression étoit sans forme ni figure, mais plus claire et plus intelligible que toute lumière... me faisant voir le divin commerce que les trois divines Personnes ont par ensemble ; l'intelligence du Père, qui se contemplant soy-même engendre son Fils, ce qui a été de toute éternité et sera éternellement... Ensuite (mon âme) voyoit l'amour mutuel du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit, qui se faisoit par un réciproque plongement d'amour, mais sans mélange et sans confusion... Voyant les distinctions, je connaissois l'unité d'essence dans les divines Personnes et... en un moment et sans intervalle de temps, je connaissois l'unité, les distinctions et les opérations (de cette très sainte Trinité) soit en elle-même, soit hors d'elle-même... »

s'évanouissent[1], et font place à la contemplation directe et positive, aveuglante et, par là même, douloureuse des attributs divins dits *imparticipables* (infinité, éternité, aséité, etc...) : directe et positive, alors que l'esprit humain, livré à ses seules forces, ne les saurait concevoir qu'indirectement et par des négations de choses connues; aveuglante et douloureuse par excès de lumière : un excès de lumière qui est la « grande ténèbre », la ténèbre par éblouissement ; douloureuse encore en ce que Dieu n'est entrevu qu'un instant et laisse l'âme en proie au mortel regret de ne pouvoir s'unir à lui. De telle sorte que, dans l'extase, la béatitude ne va jamais sans souffrance : c'est, dit sainte Thérèse, « un martyre ineffable de douleur et de délices[2] ».

III

Les états mystiques, au jugement de ceux qui les ont expérimentés, sont des états où le sentiment et l'amour dominent. Et c'est ici le lieu de rappeler la phrase si connue de saint François de Sales sur « la bonne et divine extase » : « L'extase sacrée, dit-il, ne se prend ni attache jamais tant à l'entendement qu'à la volonté, laquelle elle esmeut, eschauffe et remplit d'une puissante affection envers Dieu ; de manière que si l'extase est plus belle que bonne, plus lumineuse que chaleureuse,

1. Tel est du moins l'enseignement de la plupart des théologiens, notamment de saint Thomas (2. 2. q. 175. a. 3, ad. 1 ; cf. Ribet, II, ch. XIX). Mais il en est d'autres qui ne paraissent pas admettre que, même au plus haut degré de l'extase, la contemplation des attributs divins se réalise autrement que par des visions intellectuelles.

2. *Vie,* ch. XX ; *Chât.,* 6es dem., ch. XI.

plus spéculative qu'affective, elle est grandement douteuse et digne de soupçon[1]. »

Les mystiques n'en affirment pas moins qu'ils ont, au cours de leurs transes, découvert de « grands secrets[2] », reçu de sublimes communications, acquis des connaissances admirables. Saint Ignace, en une seule heure de contemplation à Manrèse, se flattait d'avoir appris plus de vérités sur les choses du ciel que n'eussent pu lui en apprendre toutes les leçons réunies de tous les docteurs de la terre. Dans l'extase, l'âme, dit sainte Thérèse, « se trouve instruite en un moment de tant de choses merveilleuses qu'elle n'aurait pu, avec tous ses efforts, s'en imaginer en plusieurs années la millième partie[3] ». « Lorsque, dans une extase profonde, affirme une autre mystique (Marine d'Escobar), Dieu unit subitement l'âme à son essence, et qu'il la remplit de sa lumière, il lui montre en un moment les mystères les plus élevés et l'ensemble de ses secrets... » — On citerait par centaines des textes analogues.

On en citerait de non moins nombreux où les mystiques déclarent que rien de ce qu'ils ont entendu ou appris, ils ne sauraient l'exprimer. De même que Moïse ou Jérémie[4] restaient muets, d'avoir entendu l'Éternel, de même une Angèle de Foligno, dictant ses révélations, s'interrompra pour dire : « Tout ce que je viens d'articuler n'est rien ! Tout cela n'a pas de sens ! Je ne peux pas parler ! » Quelquefois, ajoute le frère Arnaud,

1. *Tr. de l'am. de Dieu,* l. VII, ch. VI ; cf. ch. V : « L'extase et le ravissement dépend totalement de l'amour. »
2. *Chât.*, 6es dem., ch. X.
3. *Ib.*, 6es dem., ch. V ; cf. *Vie,* ch. XII, XXVII.
4. *Exode,* IV, 10. ; *Jerem.*, I, 6. — Cf. II *Cor.*, XII, 4. « Raptus est in paradisum et audivit arcana verba *quæ non licet homini loqui.* »

écrivant sous sa dictée, « quelquefois, dans les instants les plus sublimes, quand la parole lui manquait, vaincue par la hauteur des choses, comparant ce qu'elle disait avec ce qu'elle avait voulu dire, elle s'arrêtait et me criait : « Je blasphème, frère, je blasphème ! Notre pauvre langage humain ne convient guère que dans les occasions où il s'agit des corps et des idées : au delà, il n'en peut plus. S'il s'agit des choses divines et de leurs influences, la parole meurt absolument ». — Ce même aveu d'impuissance, on le retrouve chez tous les mystiques, en particulier chez sainte Thérèse [1]. Veulent-ils, faisant violence au langage humain, le contraindre à exprimer l'inexprimable, voici à quoi ils aboutissent. Ils nous parleront d'une « plénitude purement spirituelle », d'une « chose stable et permanente », d'une « certaine immensité et d'une majesté infinie » qu'ils ont perçue. Ils ont vu, nous diront-ils, « Dieu s'aimant lui-même », « la Trinité dans l'unité et l'unité dans la Trinité », ou encore « comment toutes choses sont contenues en Dieu », et de quelle manière « un seul Dieu est en trois personnes »... En un mot, ils balbutieront des paroles ou insignifiantes ou incompréhensibles : il semble que, trop tendues, les cordes de la lyre aient cassé.

Si l'on admet avec eux que les sens et l'imagination n'ont point de part à leurs « expériences », l'impossibilité où ils sont de s'exprimer paraîtra toute naturelle. Qu'on prenne la phrase la plus abstraite en apparence, celle-ci, par exemple [2] : « l'âme possède Dieu dans la

1. *Vie*, ch. XVIII, XX, XXVII ; *Chât.*, 6es dem., ch. IV.

2. J'en emprunte l'analyse étymologique à M. Anatole France (*Le jardin d'Epicure*).

mesure où elle participe de l'absolu »; ramenée à ses origines étymologiques, elle devient : *le souffle est assis sur celui qui brille, au boisseau du don qu'il reçoit en ce qui est hors le fendu*. Autant dire qu'elle se ramène à des données purement sensibles. Le langage humain n'en comporte pas d'autres, et les mystiques n'y sauraient trouver de points de comparaison pour rendre ce qu'ils éprouvent. « Figurez-vous, dit saint Jean de la Croix[1], un homme qui voit une chose pour la première fois et qui n'a jamais rien vu de semblable : il peut la comprendre, en jouir, mais il est incapable, malgré tout, de lui appliquer un nom ou d'en donner une idée, bien qu'il s'agisse pourtant d'une chose perçue par les sens ; plus grande encore sera donc son impuissance pour ce qui est hors de leur portée. »

Au reste, dans l'état de « contemplation pure[2] », ce ne sont pas seulement les mots qui manquent aux mystiques, ce sont encore les idées. Ils déclarent alors *ne plus penser* à rien[3], *ne plus rien comprendre*[4], ne plus agir intellectuellement d'aucune manière : « Quand le ravissement est complet et général, déclare sainte Thérèse, il n'y a plus de notre part *aucune opération, aucun acte*[5] ». Je reviendrai sur le sens de ces expres-

1. *Nuit obs.*, l. II, ch. XVII.

2. L'état de contemplation pure exclut ces « faveurs » (visions, etc...) qui « se manifestent d'ordinaire sous des formes sensibles permettant de trouver des termes ou des comparaisons pour les exprimer » (*Nuit obs.*, II, ch. XVII).

3. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXIII ; *Chât.*, 5es dem., ch. I ; cf. Plotin, *Ennéades*, VI, VII, 35 : « En cet état, l'âme ne pense pas même à Dieu, parce que dans cet état elle ne pense pas du tout. »

4. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XVIII ; cf. *Chât.*, 5es dem., ch. I.

5. *Vie*, ch. XXVII ; cf. Bossuet, *Instr. sur les états d'oraison*, l. I, § VIII : « Les mystiques répètent à toutes les pages que la contemplation exclut, non seulement toutes images dans la mémoire et toutes traces dans le cerveau, mais encore toute idée dans l'esprit et toute

sions, mais je constate dès à présent que, même entendues au sens littéral, elle n'ont rien qui contredise aux principes de la théologie mystique. Nos facultés ne s'exerçant que sur des représentations et des images, Dieu échappe à leurs prises. Ce pur esprit est essentiellement inintelligible, et, s'il peut être senti, il ne peut être pensé, non seulement parce qu'il est au-dessus de la pensée, mais parce que les éléments sensibles, constitutifs de la pensée humaine, ne sont pas tels qu'il puisse se refléter en elle. Aussi, pour l'atteindre, faut-il renoncer à tout effort de l'imagination et du raisonnement : *primo derelinquere omnia sensibilia,* dit saint Bonaventure[1], *secundo omnia intelligibilia*... Le pseudo-Denys avait dit avant lui[2] : « Pour toi, cher Timothée... abandonne les connaissances des sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est sensible ou intelligible, tout ce qui est ou n'est pas, pour t'élever, sans connaissances naturelles et dans la mesure qui te sera accordée, à l'union avec celui qui est au-dessus de tout être et de toute science ».

Mais de ce que l'âme, dans l'état de contemplation pure, soit privée de pensée, il ne s'ensuit pas, d'après les théologiens mystiques, qu'elle tombe dans l'anéantissement. Et ils admettent la substitution possible d'une sorte d'illumination intérieure au procédé indirect et discursif. Il dépendrait de Dieu de nous élever au-dessus de nous-mêmes, de nous mettre en face de la vérité nue, de se communiquer directement à nous sans

espèce intellectuelle... Si on les entend à la lettre, en certains états on n'est plus uni à Dieu par l'intelligence, par la volonté, par la mémoire... »

1. *De septem itineribus æternitatis.*

2. *De mystica theologia,* cap. I.

l'appareil interposé et déformant des images sensibles, des raisonnements et des réflexions[1]. De telle sorte que les états mystiques constitueraient un mode exceptionnel et sublime, non pas d'aimer, mais de connaître ; où l'âme, dégagée de la matière (*extenuata mens*[2]), rendue à sa spiritualité originelle, commencerait, alors qu'elle ne croit plus opérer (où elle n'opère plus, au sens propre du mot) « à exercer, dit Bossuet, ses plus véritables et plus naturelles opérations[3] ».

1. Saint Thomas, 2. 2. q. 175. a. 4, c : « Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, etc... » — Cf. Bona, *Via compendii ad Deum,* c. X, n° 1 : « Dividitur (contemplatio infusa) in puram et mixtam... Pura (nuncupatur) cum sine interventu phantasmatum exercetur. » — Et saint Jean de la Croix, *Nuit obsc.,* l. II, ch. XVII : « Tel est le langage divin, que plus il est intérieur, spirituel et élevé au-dessus des sens, plus il fait cesser les opérations de l'imagination, de l'esprit et des autres puissances de l'homme. »
2. Cassien.
3. *Instr. sur les états d'oraison,* l. V, § 19.

CHAPITRE VIII

LES ÉTATS MYSTIQUES

L'EXTASE

Interprétation psychologique.

I. — Théories psychologiques.

I. — Exposé des théories sur l'extase de MM. Ribot, Godfernaux, Murisier, Récéjac, James H. Leuba.
II. — Critique de ces théories. Originalité de l'extase mystique.
III. — L'extase s'achève dans l'inconscience. Interprétation, par les mystiques, de cette inconscience.

II. — Théories médicales.

Extase et somnambulisme.

I. — La *rêverie*. Les somnambulismes; les somnambulismes monoïdéiques.
II. — Parallélisme institué entre la rêverie et les « oraisons » précédant l'extase ; entre l'extase et certains somnambulismes monoïdéiques.
III. — Critique de ce parallélisme.

Extase et psychasthénie.

I. — Évolution des idées sur l'extase de M. Pierre Janet. Le cas de *Madeleine*: l'extatique serait « un scrupuleux tendant vers l'hystérie ».
II. — Critique de cette théorie.

III. — Conclusions sur l'extase.

Extrême complexité des phénomènes groupés sous le nom d'extase; caractère pathologique de ces phénomènes. —

Cependant, la pathologie ne donne raison ni du contenu, ni de la valeur des états mystiques. Les *grands* et les *bas* mystiques : légitimité de cette distinction.

Les théories relatives à l'extase peuvent se diviser en deux groupes : théories exclusivement *psychologiques*, où les symptômes psychiques de la transe ont été seuls envisagés ; théories *médicales* (je les désigne ainsi, faute d'un meilleur qualificatif) où les symptômes physiques en ont été étudiés concurremment avec les symptômes psychiques.

I. — Théories psychologiques.

I

L'extase, aux yeux des psychologues de ce groupe, est une folie transitoire, une forme d'exaltation morbide du sentiment religieux. Ils reconnaissent qu'il est des extases de diverse nature, mais ne se préoccupent pas de les distinguer les unes des autres, « l'état mental restant au fond le même[1] ». Cet état consiste en une série de simplifications, en un rétrécissement progressif du champ de la conscience, aboutissant au monoïdéisme, à un monoïdéisme purement affectif, lequel à la fin se dissout dans l'inconscience totale.

Cette formule trop condensée, et qui ne laisse pas d'être obscure, s'éclaircira par l'examen de quelques théories particulières.

M. Ribot a étudié de très près, dans ses *Maladies de*

1. Ribot.

la volonté et dans sa *Psychologie de l'attention*, l'état d'extase, le prenant successivement, comme il le dit, par son côté négatif, l'anéantissement de la volonté, et par son côté positif, l'exaltation de l'intelligence.

Envisagée au point de vue positif, l'extase est, suivant lui, la forme aiguë de l'hypertrophie de l'attention, dont l'idée fixe est la forme chronique. C'est un état d'idéation intense et circonscrit : la vie entière est ramassée dans le cerveau pensant, dont tout l'effort se concentre sur une image maîtresse ou sur une idée unique. « Si l'on compare l'activité psychique normale à un capital en circulation, sans cesse modifié par les recettes et les dépenses, on peut dire qu'ici le capital est ramassé en un bloc ; la diffusion devient concentration, l'extensif se transforme en intensif » : en un mot, « chaque intelligence au moment de l'extase donne son maximum ». — Et Ribot, à l'appui de son dire, de citer sainte Thérèse, à qui nous devons « la description, étapes par étapes, de cette concentration progressive de la conscience qui, partant de l'état ordinaire de diffusion, revêt la forme de l'attention, la dépasse, et, peu à peu, dans quelques cas rares, parvient à la parfaite unité de l'intuition ».

Cette phase de concentration progressive, aboutissant au monoïdéisme absolu est, du reste, essentiellement transitoire. « Quoique d'ordinaire, déclare sainte Thérèse décrivant ses ravissements [1], on ne perde pas le sentiment (la conscience), *il m'est cependant arrivé d'en être entièrement privée* : ceci a été rare et a duré fort peu de temps. Le plus souvent le sentiment se con-

1. Ce texte, que Ribot cite comme extrait du *Château intérieur*, appartient, en réalité, à la *Vie*, ch. xx.

serve, mais on éprouve je ne sais quel trouble ; et bien qu'on ne puisse agir à l'extérieur, on ne laisse pas d'entendre ; c'est comme un son confus qui viendrait de loin. *Toutefois, même cette manière d'entendre cesse lorsque le ravissement est à son plus haut degré.* » — Qu'est-ce à dire, sinon que l'abolition même de la conscience résulte de son excès d'unité ? La conscience ne vit que par le changement — *idem sentire semper et non sentire ad idem recidunt* — et l'état mental de l'extase est une infraction complète à son mécanisme normal ; aussi cet état ne saurait-il durer. « La conscience est placée en dehors de ses conditions nécessaires d'existence, et les éléments nerveux qui sont les supports et les agents de cette prodigieuse activité ne peuvent y suffire longtemps. Alors, on retombe à terre, on redevient « le petit ânon qui s'en va paissant [1] ».

Est-il bien nécessaire, poursuit Ribot, de rechercher maintenant pourquoi, dans cet état, il n'y a ni choix, ni actes ? « Comment y aurait-il choix, puisque le choix suppose l'existence de ce tout complexe qu'on nomme le moi qui a disparu ; puisque, la personnalité étant réduite à une idée ou à une vision unique, il n'y a point d'état qui puisse être choisi [2] ». — L'extase, par cela même qu'elle est monoïdéique, suppose l'anéantissement de la volonté.

M. Godfernaux (*Le sentiment et la pensée*) envisage la transe extatique à un tout autre point de vue que Ribot. Ni l'anéantissement de la volonté, ni l'exal-

1. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xxx ; cf. Ribot, *Psychologie de l'attention*, ch. III.
2. Ribot, *Les maladies de la volonté*, ch. v. Paris, F. Alcan.

tation — momentanée — de l'intelligence n'ont de place dans la définition qu'il en donne. Il y voit (comme dans la manie, la mélancolie et l'hypocondrie) une dissociation de la pensée et du sentiment, dissociation qui s'effectue (comme dans la mélancolie) au détriment de la pensée et consiste dans l'envahissement de la conscience par un état affectif.

Dans la psychose extatique, dit-il, le champ de la pensée se rétrécit progressivement et l'état affectif augmente. Il prend, au début de l'extase, la forme d'une expansion vague portant sur l'ensemble des êtres : le sujet ne s'occupe plus de lui-même pour lui-même ; s'il pense à lui-même, c'est pour se projeter au dehors avec encore plus de force... Ses idées ne s'associent plus entre elles par leurs liens habituels, par leurs rapports de convenance ou de disconvenance réelle et normale. Elles s'associent par un lien tout nouveau et seulement en tant qu'elles sont capables d'être des justifications suffisantes de l'expansion interne.

Mais nous ne sommes encore ici qu'à la période initiale de la psychose extatique. La pensée, bien que diminuée, persiste, et elle n'a pas un caractère d'anomalie et d'incohérence très évident... Elle va se raréfier de plus en plus jusqu'à disparaître tout à fait.

Le sujet ne s'en rendra pas compte ; il aura au contraire le sentiment croissant qu'il approche de la vérité absolue. Plus l'état affectif est intense, plus il se « justifie » aisément, moins la cohérence réelle des idées importe : et ainsi se fait-il que tous les extatiques croient avoir trouvé la solution des problèmes dont s'inquiète la pensée des hommes. Mais, en réalité, si l'absolu a été souvent senti, il n'a jamais été et ne

peut être pensé. Et l'extase est « un envahissement de la conscience par un état affectif pur... » « A l'état extrême, toute pensée ayant disparu, le sentiment seul occupe la conscience sous la forme d'un état affectif intense, c'est la perception directe du *non-moi*[1] ».

Cette définition de l'extase est aussi celle de M. Murisier (*Les maladies du sentiment religieux*) ; et voici comment il caractérise les diverses phases de la psychose extatique.

La contemplation, exercice spirituel par excellence et en même temps premier degré de l'extase, consiste, dit-il, dans l'envahissement de la conscience par une image maîtresse autour de laquelle tout rayonne. Une représentation, une scène, un tableau (nativité, incarnation, ciel, enfer) occupe la place laissée vacante par les images expulsées. La fixation de l'image maîtresse détermine celle du sentiment correspondant ; une parfaite conformité s'établit, en un mot, entre l'état intellectuel et l'état émotionnel (la joie accompagne la méditation de la résurrection, la tristesse celle des souffrances du Christ). Mais bientôt l'extatique atteint un degré supérieur : il s'identifiera avec le modèle choisi, passera par tous les états affectifs attribués à ce modèle ; c'est la période des hallucinations visuelles, auditives, etc., celle

1. « Dans cet état ineffable (l'extase), l'âme est devenue sentiment, béatitude sans bornes, et n'est plus rien que cela. Elle éprouve et réfléchit le non-moi dans sa totalité confuse... Mais un pareil état ne saurait durer longtemps ; alors survient cette mort temporaire que les mystiques ont notée. La synthèse suprême se brise et la conscience retourne à sa forme pulvérulente. » (Godfernaux, *Sur la psychologie dn mysticisme, Revue philosophique*, févr. 1902). — Entre cet article de 1902 et le *Sentiment et la pensée* (1893), il est des divergences de doctrine et des contradictions que je ne me préoccupe pas de relever ici.

où l'extatique, de croyant qu'il était, devient un *voyant*. Cependant les visions s'évanouissent ; il ne reste dans sa conscience qu'une image isolée accompagnée d'une émotion unique : le monoïdéisme se fait absolu. Cette image isolée ne tarde pas à s'effacer à son tour ; la mémoire, l'imagination, l'entendement même se perdent, disent les mystiques, tandis que la volonté continue d'aimer : en un mot, l'état devient purement affectif. Après quoi, c'est l'indifférence, la perte du sentiment même de cette indifférence, — l'extinction totale de la conscience.

C'est l'extinction de la conscience que M. Récéjac, dans son *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, assigne, lui aussi, pour terme à l'extase. L'intuition mystique voudrait, dit-il, saisir l'Être pur, mais les conditions naturelles de la connaissance ne permettent pas à la conscience de se passer de représentations. Aussi « toute extase, qu'il s'agisse des alexandrins, perdus dans les abstractions du « Un » et du « Bien », ou des *voyants* mystiques, s'achève de même, dans l'inconscience ».

M. James H. Leuba (*Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens*[1]) aboutit à la même conclusion : et il se demande « comment on a pu aller jusqu'à identifier avec Dieu l'inconscience pure et simple, par quelle magie l'on a attribué à l'inconscience parfaite assez de réalité pour la diviniser ». Son explication, c'est que les mystiques professent sur Dieu cette doctrine qu'il

1. *Revue philosophique*, novembre 1902.

est l' « Être sans être », l'Être au-dessus de toute existence, de toute détermination, et dont rien ne peut être nié ni affirmé. A cette notion d'un Dieu réalisant l'unité, l'identité parfaites correspond l'état de conscience qui accompagne la transe mystique. La transe achevée, et « quand la conscience une fois de retour se met à penser au moment antérieur et sent un vide, — ce vide, ce rien, en devenant ainsi un objet de la pensée, prend existence et devient le Rien qui cependant est. Il possède dès lors une sorte d'existence, celle que la conscience donne à tous ses objets. Seulement... ce *rien pensé* n'est aucunement la même chose que le rien d'auparavant qui n'était pas pensé... »

L'extase, en somme, suivant les auteurs qui viennent d'être cités, correspondrait à une évolution régressive de la vie psychique.

L'être humain débute par l'inconscience, et, de l'inconscience, passe à des états purement affectifs. On a discuté, il est vrai, la question de savoir s'il existait, en fait, des états affectifs purs, « vides de tout élément intellectuel, de tout contenu représentatif, qui ne soient liés ni à des perceptions, ni à des images, ni à des concepts, qui soient simplement subjectifs, agréables, désagréables ou mixtes[1] ». Mais — pour nous en tenir à cet exemple — il semble bien qu'au moins durant la période intra-utérine, la vie psychique de l'enfant ne puisse consister qu'en de vagues sensations de plaisir ou de peine, indépendantes de toute représentation. Ce n'est que plus tard et peu à peu qu'il connaîtra ces

1. Ribot, *Psychologie des sentiments*, Introduction.

états intellectuels indissolublement liés, chez l'homme normal, aux émotions.

Inconscience, états affectifs, états intellectuels liés à des états affectifs : cette progression se renverserait chez l'extatique, dont la pensée irait se raréfiant, dont l'âme en viendrait à n'être plus que « sentiment, béatitude sans bornes », pour enfin s'abîmer dans l'inconscience absolue.

II

Les théoriesqui viennent d'être exposées appellent des observations critiques.

Tout en admettant qu'il est plusieurs sortes d'extase, les psychologues cités plus haut ne se préoccupent pas, nous le savons, de les distinguer les unes des autres, « l'état mental restant au fond le même », dit Ribot. « Nous pourrions affirmer, déclare de son côté Leuba, qu'il ne peut y avoir de différences essentielles dans les extases, qu'elles soient produites spontanément par des moyens physiques, ou par la suggestion hypnotique, ou encore par ce qui s'appelle des idées religieuses. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la nature humaine variât dans son fond. »

Cette affirmation fera l'objet de ma principale observation critique. Je prétends que l'on confond, sous le nom d'extase, des états de contenu très différent ; et je m'en tiendrai, à l'appui de cette thèse, et pour les comparer ensuite à l'extase des mystiques orthodoxes, à l'examen de quatre états qualifiés uniformément d'extatiques.

Il existe une extase *physiologique* ou « des philosophes », qui apparaît comme un effet de ce que Ribot appelle « l'hypertrophie de l'attention ». « Les hommes doués d'une puissante attention, déclare-t-il, peuvent s'isoler spontanément du monde extérieur. Inaccessibles aux sensations et même à la douleur, ils vivent temporairement dans cet état spécial qu'on a nommé la *contemplation*. L'histoire tant citée d'Archimède, pendant la prise de Syracuse, vraie ou fausse en fait, est vraie psychologiquement. Les biographes de Newton, Pascal, W. Scott, Gauss et de bien d'autres ont rapporté de nombreux exemples de ce ravissement intellectuel. »

Il est une extase que l'on peut qualifier d'*hypnotique* ou de *bouddhique*, — celle du yoghi indien, qui se tient assis, la tête et le corps immobiles, qui fixe les yeux sur la pointe de son nez, ralentit sa respiration, s'applique à éloigner de son esprit toute pensée quelconque, et atteint de la sorte au nirvâna libérateur.

Il est une extase dite *cataleptique*, c'est-à-dire dépendant de cette affection nerveuse caractérisée « par la suspension de l'entendement et de la sensibilité et par l'aptitude des muscles à recevoir et à garder tous les degrés de la contraction qu'on leur donne[1] ». L'extase cataleptique se place dans la période des « sensations stupides », au moment où, après l'arrêt complet de tout phénomène mental, arrêt qui marque le début de la crise, la conscience renaît et se réveille, « une conscience purement affective, réduite aux sensations et aux images, sans aucune de ces liaisons, de ces idées de

1. Saint-Bourdin, *Traité de la catalepsie.*

relation qui constituent la personnalité et les jugements[1] ».

Il est une extase dite *hystérique*, où il ne faut voir, d'après le Dr Paul Richer[2], qu'un « fragment détaché » de la grande attaque (réduite ici à sa troisième période, celle des *attitudes passionnelles*). Cette extase comporte deux phases hallucinatoires opposées, ainsi qu'il ressort de l'observation suivante, recueillie par M. Bourneville :

G. est assise : tantôt la tête garde une attitude presque naturelle ; les yeux sont légèrement dirigés en haut, les mains jointes reposent sur le lit ; c'est l'*attitude de la prière* ; — tantôt la tête est un peu penchée en arrière ; d'autres fois enfin, l'attitude est celle que l'on attribue aux illuminées... Dans ce dernier cas, la tête est rejetée en arrière, le regard porté vers le ciel ; la physionomie, empreinte d'une grande douceur, exprime une satisfaction idéale ; le cou est gonflé, tendu ; la respiration paraît suspendue ; l'immobilité du corps entier est, pour ainsi dire, absolue. Les mains jointes, reposant sur la partie supérieure de la poitrine, complètent la ressemblance avec les représentations de saints que l'art le plus parfait nous a données.

Quelle que soit d'ailleurs l'attitude prise par la malade, elle la conserve durant dix, quinze, vingt minutes et même davantage. A la fin, l'on observe les mêmes contractions de la face, les mêmes modifications de la physionomie, le même *délire érotique* qui succèdent d'ordinaire au délire mélancolique. Seulement le contraste est beaucoup plus frappant. En effet, après avoir assisté à cette extase, dans laquelle la malade est en quelque sorte transfigurée, l'observateur, non habitué encore à ces scènes, reste tout stupéfait en voyant

1. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, ch. I.
2. *Etudes cliniques sur la grande hystérie.*

ces contorsions hideuses de la face, cette expression de lubricité extrême que nous avons signalées... La malade laisse retomber son corps sur le lit, relève sa chemise, écarte les cuisses ; ou bien, s'adressant à l'un des assistants, elle s'incline brusquement vers lui, disant : « Embrasse-moi, etc..., etc... ». Et ses gestes accentuent encore la signification de ses paroles.

Vues de l'extérieur, toutes les extases dont il vient d'être parlé se ressemblent. Mais elles diffèrent au point de vue psychique. Il n'y a évidemment pas de commune mesure entre l'extase *physiologique*, où se manifeste un état d'extrême activité intellectuelle, et l'extase *bouddhique* ou l'extase *cataleptique*, qui s'accompagnent d'inconscience ; entre cette même extase *physiologique*, laquelle n'a rien d'hallucinatoire, et l'extase *hystérique*, faite d'hallucinations qui se succèdent en deux tableaux alternatifs.

D'autre part, les extases *cataleptique*, *hystérique*, etc... ne sont pas sans offrir de grandes analogies extérieures avec l'extase des mystiques orthodoxes. Mais, toute appréciation réservée touchant sa nature intime, cette dernière se distingue profondément des autres états qualifiés d'extatiques.

Elle n'est un « fragment détaché », ni de la grande attaque d'hystérie (la période des *attitudes passionnelles* ne peut lui être sérieusement comparée), ni (quoiqu'elle se mélange de phénomènes cataleptoïdes) de l'attaque cataleptique.

Elle n'est pas, comme l'extase *bouddhique*, le résultat d'une excitation directe du système nerveux, obtenue par des moyens physiques. Sainte Thérèse blâme, en plus d'un endroit, comme inutiles et dangereux, l'emploi

de tels moyens. « Ces œuvres intérieures étant toutes suaves et pacifiques, dit-elle, tout acte pénible leur est plutôt nuisible que profitable. J'appelle pénible toute espèce de violence qu'on voudrait se faire, comme serait, par exemple, de *retenir son haleine*... » Et elle ajoute que « puisque Dieu nous a donné les puissances de l'âme pour agir, il faut, au lieu de les captiver par une sorte d'enchantement, les laisser s'acquitter de leur office, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de leur en confier un autre plus élevé[1] ».

L'extase des mystiques orthodoxes ne résulte pas non plus, comme l'extase *physiologique*, d'un état d' « hypertrophie de l'attention ». Ils se soumettent sans doute à de certaines disciplines, pratiquent un certain « entraînement »... Mais cet entraînement n'est pas pour développer, il serait plutôt pour restreindre leur capacité d'attention volontaire[2] : et les états mystiques sont dits *passifs*, justement à raison de leur spontanéité, et parce qu'ils se manifestent sans qu'intervienne en rien l'effort personnel du sujet[3].

L'extase des mystiques, qui diffère par ses causes des autres états qualifiés d'extatiques, en diffère encore par ses effets.

Et d'abord, elle a, je l'ai déjà dit, des effets physiques singulièrement bienfaisants.

Mais c'est surtout par ses incontestables effets moraux qu'elle se caractérise. Les mystiques constatent chez eux, à la suite de leurs transes, de soudains accrois-

1. *Chât.*, 4es dem., ch. III ; cf. *Chemin de la Perf.*, ch. XXXIII, et *Vie*, ch. XII : « Toute tentative de ce genre n'aboutira qu'à nous laisser froids... »
2. Voy. ch. VI, *in fine*.
3. Se reporter aux textes cités au début du ch. IV.

sements de vertu, des « changements d'âme » instantanés, dont ils s'étonnent[1] :

Miranturque novas frondes et non sua *poma*...

C'est alors que germent en eux « les promesses et les résolutions héroïques[2] » ; et il suffit, nous disent-ils, d'un court ravissement pour leur donner « l'empire sur toutes les créatures » et « une liberté telle » qu'ils ne se reconnaissent plus eux-mêmes[3].

En un mot, l'extase de nos mystiques — et de quel autre état qualifié d'extatique en pourrait-on dire autant ? — est pour eux comme une fontaine de Jouvence d'où ils sortent régénérés, trempés pour l'action.

D'où nous concluerons que cette extase a un caractère original. On n'a pas plus le droit de la confondre avec les autres états du même nom qu'on n'a celui d'assimiler les mystiques à ces « dégénérés mystiques » dont la folie emprunte accidentellement la forme religieuse.

III

Mais venons au mécanisme intime du processus contemplatif.

Suivant Ribot, l'état d'extase implique, d'une part

1. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XVII ; cf. *Relations à quelques uns de ses confesseurs, Rel. I* (1560) : « Je vois qu'en peu de temps ces faveurs m'ont tellement changée que je ne me reconnais presque plus moi-même. *Je trouve en moi des vertus dont mon âme s'étonne*, ne sachant comment elles me sont venues. » — Cf. saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. XXVI : « Il suffit d'une seule (de ces touches divines) pour enlever *tout d'un coup* à l'âme certaines imperfections... et, de plus, pour la laisser ornée de vertus... »
2. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XIX.
3. *Ib.*, ch. XX ; cf. *Chemin de la Perf.*, ch. XXI.

une extrême activité intellectuelle avec concentration sur une idée unique, d'autre part l'anéantissement de la volonté.

Sur ce dernier point, il n'est guère de contestation possible, et les théologiens eux-mêmes n'invoquent, en faveur de la conservation par l'extatique d'une certaine autonomie, que d'assez timides arguments ; arguments démentis par sainte Thérèse, suivant qui l'âme n'a « de liberté pour rien », du moins quand le ravissement atteint son plus haut degré[1].

En revanche, je ne peux accorder que la transe s'accompagne d'un état, même momentané, d'exaltation intellectuelle.

Ribot distingue deux catégories d'extatiques. Chez les uns — les extatiques inférieurs — « l'événement intérieur consiste dans l'apparition d'une *image* maîtresse autour de laquelle tout rayonne (la Passion, la Nativité, la Vierge, etc...) et qui se traduit par une suite régulière de mouvements et de discours : telles Marie de Mœrl, Louise Lateau, l'extatique de Voray ; chez les autres — les grands mystiques — l'esprit, après avoir traversé la région des images, atteint celle des idées pures et s'y fixe ». — Cette distinction est extrêmement juste et s'applique, non seulement à deux catégories d'extatiques, mais encore à deux périodes nettement marquées dans l'extase complète, périodes que sainte Thérèse discerne avec son habituelle perspicacité : « Si l'âme a des visions, dit-elle, ou entend des paroles divines pendant qu'elle est ravie, ce n'est jamais pendant que l'âme est unie à Dieu dans le plus haut degré

1. *Vie*, ch. xxv.

du ravissement : car alors... toutes ses puissances étant entièrement perdues en Dieu, elle ne peut ni voir, ni écouter, ni entendre... Mais une fois que ce temps si court est passé, l'âme persévère encore dans le ravissement ; ses puissances, sans être entièrement perdues en Dieu, demeurent néanmoins presque sans action ; elles sont comme absorbées et incapables de raisonner ; et c'est alors qu'elle entend les paroles divines[1]. »

Que l'extase inférieure ou que la période inférieure de l'extase (celle des représentations intenses) s'accompagnent d'un certain éréthisme de l'imagination, on ne saurait le nier ; et encore ne faudrait-il pas confondre cette surexcitation passagère avec un état d'exaltation réelle de la pensée. Mais cette surexcitation s'apaise dans l'extase supérieure, c'est-à-dire monoïdéique. Qui dit en effet monoïdéisme ou tendance au monoïdéisme, à l'unité de la conscience, dit par là même tendance à l'extinction de la conscience; et l'on ne voit pas à quel moment se placerait, au cours du processus extatique, l'état momentané de suractivité intellectuelle dont parle Ribot, état qui d'ailleurs ne laisse aucune trace. Qu'on ne m'oppose pas l'extase dite « des philosophes ». Cette extase (à supposer qu'elle existe autrement qu'en théorie) n'est pas monoïdéique. Le philosophe, le savant, absorbés dans une contemplation d'ordre scientifique ou moral, ne cessent pas pour cela d'analyser, de comparer, d'induire ou de déduire, en un mot de se livrer à une série d'opérations discursives excluant le monoïdéisme.

De cette loi, qui fait du monoïdéisme l'équivalent de

1. *Vie*, ch. xxv.

l'inconscience, les mystiques nous apportent, par leur témoignage, la démonstration expérimentale. Ils aiment à comparer leurs transes à une sorte de sommeil[1], c'est-à-dire à un état, non d'excitation, mais de torpeur intellectuelle : de fait, ils en sortent absorbés, appesantis, la mémoire et l'imagination « ébaubies »[2] ; et les textes cités au chapitre précédent, bien d'autres que l'on pourrait citer encore sont trop formels, trop concordants, trop conformes d'ailleurs à toutes les données psychologiques pour qu'on hésite à les prendre au sens littéral quand on y voit que la « contemplation pure » — l'extase à son degré supérieur — implique « la cessation de toute opération intellectuelle[3] », ou du moins de toute opération discursive[4].

La suppression de la pensée réfléchie se trouve, à vrai dire, retardée, chez les mystiques orthodoxes, à raison de la nature très particulière de l'état affectif qui envahit leur conscience, à mesure que la pensée s'en élimine.

Le mot d' « état affectif » désigne, à l'ordinaire, une vague sensation cénesthésique de repos et de bien-être.

1. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XVI. — La plupart des classifications des états mystiques comprennent un degré qualifié de « sommeil spirituel ».

2. *Chât.*, 5es dem., ch. I.

3. Le pseudo-Denys, *Des noms divins*, c. 1, 5.

4. D'après M. Delacroix (p. 383 et suiv.), « la tendance ordinaire » (dans l'extase supérieure) serait « le maintien d'une certaine forme de conscience ». C'est aussi l'opinion de M. Flournoy (*Une mystique moderne, Arch. de Psychologie*, t. XV, p. 178 et suiv.) : « Beaucoup, dit-il, font (de l'extase à son apogée) un moment d'inconscience absolue... D'autres, au contraire, habitués aux conceptions de la psychologie subliminale, estiment que le trou laissé par la trance dans les souvenirs du sujet n'est qu'apparent, et concerne seulement son moi ordinaire... En pratique, et comme « hypothèse de travail », je n'hésite pas à préférer le second point de vue ». — Je ne peux, en dépit de ces autorités, que maintenir ma façon de voir.

Soit, par exemple, l'extase bouddhique. Le premier degré de la contemplation qui conduit au nirvâna terrestre consiste, d'après les docteurs bouddhistes[1], dans « *le sentiment intime de bonheur* qui naît dans l'âme de l'ascète quand il se dit enfin arrivé à distinguer la nature des choses » ; au second degré, « son intelligence ne se fixe que sur le nirvâna, ne ressent que *le plaisir de la satisfaction intérieure*, sans le juger ni même le comprendre » ; au troisième degré — qui précède immédiatement le nirvâna — « le sage est tombé dans l'indifférence à l'égard du bonheur qu'éprouvait son intelligence. Tout le plaisir qui lui reste, c'est *un vague sentiment de bien-être physique*, dont son corps est inondé... »

De toute autre nature est l'état affectif, tel qu'il s'accuse chez les mystiques. Cet état implique, non seulement une sensation plus ou moins confuse de plaisir ou de bien-être, mais un sentiment très puissant d'amour. Ce n'est pas à une abstraction que vont leurs hommages, à une idée qui, « par son absence de détermination et de limites, exclut tout sentiment individuel[2] » ; c'est à une personne, à un Dieu fait homme, à un Dieu qui aime, et, par conséquent, peut être aimé. Aussi bien est-ce l'amour qui, dans l'extase chrétienne, sauve, aussi longtemps que faire se peut, la conscience de disparaître.

Mais lorsque l'extase atteint au monoïdéisme absolu, l'amour dégénère chez l'extatique en une sorte de béatitude diffuse et finit par ne plus distinguer son objet. L'âme, dès lors, « n'aime rien de particulier en Dieu

1. *Bagavad-gita*, lecture 6e.
2. Ribot, *Maladies de la personnalité*. Paris, F. Alcan.

et ne sait point ce qu'elle aime[1] » : elle est entrée dans la région de la « nudité sans images[2] » ; après quoi, c'est la grande ténèbre... Autant dire que l'inconscience est la conclusion logique, le terme normal, quoique rarement atteint[3], de l'extase chrétienne comme de toutes les autres extases. Inconscience d'une qualité particulière, orientée, affectivement *polarisée*, suivant le mot d'un théologien[4], et qui se distingue tout au moins par ses effets (par ces « changements d'âme » dont il a été parlé plus haut) de l'inconscience du sommeil profond, par exemple, ou de la syncope ; mais qui, au plus haut degré de la transe, n'en est pas moins totale.

Cette inconscience, qu'ils sont les premiers à constater, les mystiques, à vrai dire, la déclarent compatible avec un mode surnaturel de connaître. De là, dans leurs écrits, deux séries de textes qui s'opposent. Les uns (dont la plupart ont été déjà cités) concluent à la suppression de toute conscience, quand l'extase atteint son apogée[5] ; il suit, au contraire, des autres que

1. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XX.

2. Ruysbroek.

3. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XX : « Ceci (la perte de la conscience) a été rare et a duré fort peu de temps. » — Cf. *ib.*, ch. XVIII, XXVII, et *Chât.*, 5e dem., ch. I.

4. J. Maréchal, *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne* (*Revue de philosophie*, sept.-oct. 1912).

5. Voici, groupés, les principaux textes de sainte Thérèse dans ce sens :

Vie, ch. XVIII : « La volonté est sans doute profondément occupée à aimer, mais elle ne comprend pas comment elle aime. Quant à l'entendement, s'il entend, c'est par un mode qui lui reste inconnu, et il ne peut rien comprendre à ce qu'il entend. Pour moi, je ne crois pas qu'il entende, parce que, comme je l'ai dit, il ne s'entend pas lui-même. »

Ib., ch. XX : « Même cette manière d'entendre cesse, lorsque le ravissement est à son plus haut degré... Alors, à mon avis, on ne voit, on n'entend, on ne sent rien... Cette transformation totale de l'âme en

l'extase supérieure s'accompagne d'un état marqué d'exaltation intellectuelle[1], et que la connaissance s'y réalise par des moyens surnaturels et profondément mystérieux[2].

Dieu est de fort courte durée ; mais, tant qu'elle dure, aucune puissance n'a le sentiment d'elle-même, ni ne sait ce que Dieu opère. »

Ib., ch. XXIII : « Dans cet état, l'âme ne peut penser à rien. »

Ib., ch. XXVII : « Cette suspension complète et générale n'a pas toujours lieu dans la contemplation, elle est même fort rare ; mais dès qu'elle existe, je le répète, il n'y a plus de notre part aucune opération, aucun acte ; tout est l'œuvre du Seigneur. »

Chât., 5es dem., ch. I : « Durant le peu de temps que l'union dure, l'âme est comme privée de tout sentiment, et, quand elle le voudrait, elle ne pourrait penser à rien... Dieu rend l'âme comme hébétée... Elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend pendant qu'elle demeure unie à Dieu, mais ce temps est toujours de courte durée. »

1. Textes de sainte Thérèse dans ce sens :

Vie, ch. XII : « Quand le Seigneur arrête l'activité de l'entendement, il lui donne de quoi admirer et de quoi s'occuper ; sans raisonnement ni discours, il l'illumine de plus de lumière en l'espace d'un *credo* que nous ne pourrions en acquérir avec tous nos soins en plusieurs années. »

Vie, ch. XXVII : « L'âme se voit en un instant savante ; pour elle, le mystère de la très sainte Trinité et d'autres mystères des plus relevés demeurent si clairs, qu'il n'est pas de théologien avec lequel elle n'eût la hardiesse d'entrer en dispute pour la défense de ces vérités. »

Chât., 6es dem., ch. IV : « Quand l'âme est ainsi purifiée, Notre-Seigneur l'approche de lui d'une manière dont l'âme et lui ont seuls le secret ; encore l'âme ne comprend-elle pas cette opération au point de pouvoir ensuite l'expliquer, quoiqu'elle la connaisse par un sentiment intérieur. Car ceci n'est pas comme un évanouissement où l'on est privé de toute connaissance, tant intérieure qu'extérieure. »

Ib., 6es dem., ch. V : (Dans le ravissement, l'âme) « se trouve en un instant instruite de tant de choses merveilleuses qu'elle n'aurait pu, avec tous ses efforts, s'en imaginer, en plusieurs années, la millième partie. »

2. *Ib.*, 5es dem., ch. I : « Mais, me direz-vous, comment l'âme a-t-elle vu, compris qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle, si durant cette union elle est hors d'état de comprendre et de voir ? — Je réponds qu'elle ne le voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner. » — *Ib.*, 6es dem., ch. IV : « Ce que je sais, moi, des âmes ainsi ravies, c'est que jamais elles ne furent plus éveillées aux choses de Dieu... Mais, me direz-vous, si les facultés et les sens sont tellement absorbés qu'on peut les dire morts, comment l'âme peut-elle comprendre cette faveur ? Je n'en sais rien, vous répondrai-je... — Si l'âme, direz-vous, ne garde pas le souvenir de faveurs pareilles (de certaines visions intellectuelles qui accom-

Que vaut l'affirmation des mystiques touchant ce mode de connaître? — Sont-ils dupes d'un phénomène de pseudo-compréhension, d'un de ces « sentiments intellectuels » que déterminent certains rêves ou l'ingestion de certains toxiques[1], et ne font-ils que transposer après coup, en termes intellectuels, des états purement affectifs? Ou bien faut-il admettre que l'intelligence humaine, « au lieu de construire analogiquement et approximativement son objet en matériaux empruntés à la sensibilité, puisse quelquefois atteindre cet objet dans une *assimilation immédiate*[2] » ; que l'extase, en un mot, dont les caractères *négatifs* sont indéniables, ait aussi des caractères *positifs*, et qu'elle soit, suivant une formule un peu abstruse que j'emprunte à M. J. Maréchal, « la synthèse d'une négativité empirique et d'une positivité transcendante »?

Le psychologue ne peut, à mon sens, conclure, *comme tel*, qu'à la « négativité empirique » de l'extase[3].

pagnent le ravissement) quel avantage en retire-t-elle ?... Quelle trace en peut-il rester, si elles n'offrent prise ni à l'imagination, ni aux facultés supérieures ? C'est là encore une chose que je ne comprends pas. »

1. W. James, *L'expérience religieuse*, ch. x : « L'éther et surtout le protoxyde d'azote, suffisamment mélangé d'air, sont d'énergiques stimulants de la conscience mystique. A celui qui les respire se manifeste une vérité toujours plus profonde, d'abîme en abîme. Mais cette vérité fuit au moment du réveil ; s'il en reste quelques formules, ce ne sont que des inepties. Et pourtant le sentiment persiste d'une imposante révélation. »

2. J. Maréchal, *Sur quelques traits distinctifs etc...*

3. Tel est aussi le sentiment de M. J. Maréchal : « Alors tout le splendide édifice, élevé durant les phases préparatoires de l'état d'union, s'effondre dans l'inconscience absolue ? Oui, si l'esprit est laissé à ses propres forces... Non, si Dieu... se présente alors lui-même à l'âme, etc... (*A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*, *Revue des questions scientifiques*, Louvain, 1908-1909, t. XIV, XV). — Et il dit ailleurs (*Sur quelques traits distinctifs*, etc.) : « Puisque la psychologie humaine ne connaît pas d'intuition purement intellectuelle, absence de multiplicité signifie cessation d'acti-

C'est affaire au théologien d'en affirmer et, s'il se peut, d'en démontrer la « positivité transcendante ».

II. — Théories médicales.

L'une de ces théories assimile l'extase à un somnambulisme; l'autre y voit une manifestation psychasthénique.

Extase et somnambulisme.

Il est indispensable, avant d'exposer la théorie somnambulique de l'extase[1], de revenir sur les notions sommaires données jusqu'ici touchant le somnambulisme et d'en fournir de précises sur un état psychologique généralement mal connu : la *rêverie*.

I

« Dans la rêverie, on n'est point actif, a très bien dit Rousseau[2] ; les images se tracent dans le cerveau, s'y

vité ? L'extase, c'est l'inconscience, et non seulement l'inconscience du moi, mais l'inconscience absolue ? — *Nous ne le contesterons pas* : au point de vue de la psychologie empirique, l'alternative est sans issue : ou multiplicité, si réduite qu'on voudra, du contenu de la contemplation mystique, ou chute dans l'inconscience totale. »

1. Cette théorie, vaguement formulée, il y a environ soixante ans, par Alfred Maury, dans son livre *Le sommeil et les rêves*, a été reprise depuis lors. Le Dr Eug.-Bernard Leroy, dans ses conférences de 1906-1908 à l'École des Hautes Études, l'a magistralement développée, avec sa double compétence de psychologue et de neurologiste. C'est à lui que j'emprunte les principaux éléments des développements qui vont suivre.

2. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, second dialogue.

combinent comme dans le sommeil sans le concours de la volonté. » — Entrons dans quelque détail.

Nombreux sont les dormeurs éveillés qu'on rencontre, monologuant, gesticulant sur les trottoirs ; nombreux les imaginatifs — tel ce « M. Joyeuse » dont Alphonse Daudet, dans *Le nabab*, a donné l'excellente « observation » — qui inventent chaque jour « des aventures extraordinaires, de quoi défrayer vingt romans-feuilletons » ; nombreux ces gens — surtout ces femmes — qui trompent l'ennui de leur existence routinière et souvent malheureuse en se racontant des « histoires continues », « constructions fantaisistes, mille fois reprises et poursuivies, rarement achevées, où la folle du logis se donne libre carrière [1] »...

Cette rêverie ininterrompue, qui tient dans la vie de tant d'individus, même normaux, une place considérable, est généralement monotone et « reste pendant longtemps toujours la même, sans être modifiée par les circonstances extérieures. L'un rêve qu'il gagne des millions, l'autre qu'il dirige une armée et conquiert un pays barbare ; celui-ci colonise une île à la façon de Robinson, ou joue le plus beau rôle dans un roman d'amour. Mais chacun garde son histoire et se la récite incessamment [2] ».

1. Th. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*, étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie, Alcan-Eggimann, 1900. « L'habitude de rêvasser, de construire des châteaux en Espagne, de se transporter dans de tout autres conditions d'existence, ou de se raconter des histoires où l'on joue volontiers le beau rôle, est encore plus répandue chez la femme que chez l'homme, et dans l'enfance et la jeunesse que plus tard... »

2. Pierre Janet, *Névroses et idées fixes*, t. I, p. 393 : *les rêveries subconscientes*. — Ceci est particulièrement vrai des hystériques : « Les hystériques ne se contentent pas de rêver énormément la nuit, elles rêvent toute la journée. Qu'elles marchent, qu'elles travaillent

Tant que la rêverie reste superficielle — et elle le reste chez les individus normaux — elle ne s'accompagne ni d'actes, ni d'hallucinations, et n'a d'autre caractère particulier que de se développer automatiquement et comme à l'insu du rêveur. Mais quand elle devient profonde, qu'elle est travaillée, constamment ressassée et reprise, et — sorte de toile de Pénélope qui se tisse d'elle-même — tend à s'allonger indéfiniment ; alors, et peu à peu, la sensibilité du rêveur s'émousse ; son attention se concentre sur l'objet de la rêverie ; celle-ci devient, en un temps donné, tout à fait involontaire et ne lui laisse plus que des souvenirs très incomplets. Bientôt ces souvenirs achèveront de s'effacer : c'est que le dédoublement de sa personnalité s'est accompli, et qu'à la rêverie a succédé chez lui le somnambulisme, c'est-à-dire un état de désagrégation psychologique caractérisé par l'enrichissement progressif du subconscient, et qui, dans les cas extrêmes, aboutit à la formation d'une personnalité spéciale[1].

Les somnambulismes — au moins les somnambu-

ou qu'elles cousent, elles ne sont jamais entièrement à ce qu'elles font. Toujours elles ont en tête une histoire interminable qui se déroule en spectacles visuels ou qui se raconte par la parole intérieure... Quelquefois ces rêveries n'ont pas de suite... Mais souvent elles ont une certaine unité fort vague. C'est toujours la même histoire monotone que la malade reprend au point où elle a été interrompue et qu'elle recommence sans cesse. Que cette histoire soit heureuse ou pénible, peu importe, elle devient agréable à ces esprits fatigués, parce que c'est une rêverie facile... Quand les rêveries arrivent à se systématiser ainsi, elles deviennent plus dangereuses et ne tardent pas à se transformer en idées fixes. » (Pierre Janet, *L'état mental des hystériques : les modifications du caractère*).

1. La définition du somnambulisme se confond, on le voit, et comme je l'ai déjà remarqué (ch. VI) avec celle de l'hystérie. C'est qu'en effet tout somnambulisme est un phénomène hystérique ; et l'on peut dire que réciproquement tout phénomène hystérique est un somnambulisme.

lismes monoïdéiques, dont il va être parlé — procèdent tous de rêveries ; et l'on trouve des rêveries à l'origine des somnambulismes avec glossolalie de M[lle] Smith, si minutieusement étudiés par le P[r] Flournoy [1] ; comme à l'origine des somnambulismes ambulatoires de Rou..., décrits par MM. F. Raymond et Pierre Janet [2] ; et à l'origine du si curieux somnambulisme léthargique observé par M. Pierre Janet chez le malade qu'il a désigné sous le nom d'Achille [3].

*
* *

Chez le sujet en état de somnambulisme, la motricité reste normale, mais la sensibilité est, le plus souvent, diminuée ou abolie ; l'attention se systématise (d'où vient que les actes habituels ou professionnels soient accomplis avec plus de perfection que pendant la veille).

Si le somnambulisme se distingue de l'état de veille, il se distingue encore plus de l'état de rêve. Les actes y sont exécutés et non pas seulement rêvés ; et tandis que le souvenir du rêve persiste souvent au réveil, le somnambule, une fois revenu à l'état normal, ne se souvient de rien de ce qu'il a dit ou fait en état de somnambulisme. En revanche, il conservera, pendant ses crises, le souvenir des somnambulismes précédents, et aussi, plus ou moins fragmentaire, celui de la veille.

Le somnambulisme est ou *spontané*, ou bien artificiellement *provoqué*.

1. *Des Indes à la planète Mars.*
2. *Névroses et idées fixes*, t. II, p. 256 et suiv. Paris, F. Alcan. — Voy. aussi le cas de P..., décrit par MM. Raymond et Janet, *Gazette des hôpitaux*, 2 juillet 1895 ; cf. Pierre Janet, *Les névroses*, p. 243 et suiv.
3. Voy. APPENDICE, n° V.

On compte, se subdivisant en variétés nombreuses, quatre ou cinq espèces de somnambulismes spontanés, qui vont des somnambulismes vulgaires aux grands cas de dédoublement de la personnalité, tel le cas typique de Félida, décrit par Azam[1], laquelle avait deux vies mentales se déroulant alternativement, deux *moi* de caractère opposé, et qui vivait dans deux états dont le second, s'allongeant progressivement, finit par se substituer au premier[2].

De toutes les variétés de somnambulisme, la plus remarquable est celle des somnambulismes *monoïdéiques,* ainsi nommés parce que le sujet y obéit à une idée fixe et que son attention y est tout particulièrement systématisée. C'est un somnambulisme monoïdéique que celui de lady Macbeth[3] ; et l'un des plus beaux cas connus, dans les annales médicales, de ce même genre de somnambulisme, est celui de Rou..., auquel il a été fait allusion plus haut. Lecteur assidu de *Robinson Crusoé,* hanté de l'idée fixe de voyager et de devenir marin, Rou... faisait, en état de somnambulisme, des fugues prolongées au cours desquelles il se réveillait, ne sachant où il se trouvait, et ne s'expliquant pas son aventure.

1. *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité,* Paris, 1887 ; cf. Binet, *Les altérations de la personnalité,* et P. Janet, *Les névroses,* p. 256 et suiv.

2. Tandis que, dans l'état B, elle conservait le souvenir de tous les faits appartenant à ses deux existences alternatives, dans l'état A, elle ne se rappelait rien de l'état B. C'est ainsi que, devenue enceinte dans l'état B, elle ignorait, dans l'état A, qu'elle le fût ; ses enfants ayant fait leur première communion alors qu'elle était dans l'état B, elle ne se doutait pas, dans l'état A, qu'ils l'eussent faite ; le chien qu'elle idolâtrait dans l'état B, elle ne le reconnaissait pas dans l'état A.

3. *Macbeth,* acte V, sc. I.

Certains somnambulismes monoïdéiques sont léthargiques. Le sujet est immobile et semble endormi. Quand, entré dans un somnambulisme de nature différente il donne lui-même des détails sur son état psychologique, ou lorsqu'on parvient à se renseigner sur les circonstances dans lesquelles la léthargie a commencé, on apprend qu'*il se croit mort* (la rêverie, s'allongeant progressivement, a embrassé toute sa vie et s'est étendue jusqu'à sa mort). On aurait beau le mettre à la torture, il ne se réveillerait pas : le réveil, à moins d'être spontané, ne sera obtenu que si l'on parvient à entrer dans le système d'idées dans lequel le malade s'est endormi.

II

Des notions exposées ci-dessus se déduit le parallélisme qu'on va voir institué, — d'une part entre la rêverie et les différentes « oraisons », d'abord ordinaires, puis extraordinaires ou mystiques aboutissant à l'extase ; d'autre part entre l'extase et certaines formes de somnambulisme.

L'oraison dite ordinaire comporte quatre degrés : la prière vocale, la méditation, l'oraison *affective*, l'oraison *de simple regard* ou de *simplicité*.

La prière vocale, qui suffit à déterminer et à maintenir, à travers mille distractions, la « polarisation affective » de l'âme et son orientation religieuse, ne peut être considérée en tout état de cause, que comme « une

modeste étape de début dans la voie de l'union mystique[1] ».

Je la mentionne pour mémoire, et viens à la méditation, le plus important, au point de vue psychologique, des « exercices spirituels ».

Le sujet qui médite s'efforce de s'isoler, de substituer à sa perception du monde extérieur celle d'un milieu intérieur fictif (c'est en quoi consiste la *construction* ou *fabrication du lieu*[2]) ; et, les scènes qu'il se représente, il ne se les représente pas à l'état de simples tableaux ; ces scènes, il doit, autant que possible, les *vivre*, feindre qu'il en est le témoin[3]. En un mot, l'exercice de l'imagination, tel qu'on lui recommande de le pratiquer, ne tend pas à la concentration de l'attention volontaire; il tend au contraire à favoriser le déroulement automatique des émotions et des images. Par cette tendance, la méditation se rapproche de la rêverie superficielle, qui, elle aussi, évolue vers l'automatisme. Au travail de l'imagination succède, il est vrai, chez le sujet qui médite, le travail de l'entendement ; mais ce travail se ramène pour lui à des « considérations », qui ne sont

1. Maréchal, *Sur quelques traits distinctifs etc...*

2. Voy. ch. IV.

3. La « fabrication du lieu », dit saint François de Sales, « n'est autre chose que de proposer à son imagination le corps du mystère que l'on veut méditer, *comme s'il se passoit réellement et de fait en notre présence.* » — Cf. Roothaan, *De la manière de méditer* : « On évitera avec soin, dans la représentation des objets sensibles, de se les figurer comme de simples tableaux ou comme des faits accomplis il y a plusieurs siécles. On agira au contraire comme si l'on était soi-même *actuellement témoin* de tous ces faits, comme si l'on était dans l'étable de Bethléem ou sur le Calvaire, comme voyant tout de ses yeux, comme entendant tout de ses oreilles, comme étant réellement présent à l'accomplissement de tous ces mystéres. » — Le P. Roothaan, « si le sujet sur lequel on médite ne tombe pas sous les sens, comme le péché, la vertu ou tout autre objet spirituel », recommande, dans la mesure où il est possible, l'emploi du même procédé.

pas des réflexions véritables et n'ont pour objet que d' « émouvoir ses affections en Dieu et aux choses divines[1] », et d'exalter en son âme de certaines pensées et surtout de certains sentiments.

Mais poursuivons. — De même qu'à la rêverie superficielle succède éventuellement, chez les anormaux, la rêverie profonde, qui peu à peu se fait subconsciente ; de même, à la méditation, qui, pour le sujet prédestiné aux états mystiques, devient à la longue impossible[2], tendent à succéder des « oraisons » différentes, où la défaillance de l'attention volontaire, la difficulté de produire des actes s'accentuent progressivement. Ces oraisons sont l'oraison *affective*, dans laquelle « les affections tiennent beaucoup plus de place que les considérations et les raisonnements », et l'oraison dite de *simplicité* ou de *simple regard*, où la simplification est poussée encore plus loin : « l'intuition y remplace en grande partie les raisonnements ; les affections et résolutions y sont peu variées et traduites en peu de paroles[3] ».

L'oraison de simplicité nous amène au seuil des oraisons proprement mystiques, lesquelles commencent

1. *Introd. à la vie dév.*, 2e p., ch. v : « En quoi, ajoute saint François de Sales, la méditation est différente de l'étude et des autres pensées et considérations, lesquelles ne se font pas pour acquérir la vertu ou l'amour de Dieu, mais pour quelques autres fins et intentions, comme pour devenir savant, pour en écrire ou disputer. »

2. *Montée*, l. II, ch. XIII : *Des signes auxquels l'homme spirituel reconnaîtra qu'il peut commencer à dépouiller son intellect des formes imaginaires et à laisser de côté la méditation discursive.* Le premier de ces signes, c'est la difficulté qu'il éprouve à méditer, à se servir de l'imagination ; le second, c'est qu'il n'a aucun désir d'appliquer *volontairement* son imagination à des objets particuliers ; le troisième « consiste dans la joie intime que son âme trouve en pleine solitude, dans une attention pleine d'amour à Dieu. Dans ce bienheureux état, sa mémoire, son entendement ou sa volonté ne produisent aucun acte, du moins aucun acte raisonné... »

3. Poulain, *op. cit.*, ch. II.

avec la *quiétude*. Or, si la quiétude est classée parmi les états mystiques, c'est qu'elle se manifeste et disparaît sans que le sujet puisse rien ni pour la provoquer, ni pour en prolonger ou en raccourcir la durée ; c'est, en un mot, parce que, comme la rêverie profonde, elle est *involontaire*[1].

Ainsi, les états de rêverie et les états d'oraison évoluent parallèlement. Et tandis que la rêverie profonde s'achève en somnambulisme, les oraisons mystiques aboutissent à l'extase.

Dans l'extase comme dans certains somnambulismes monoïdéiques, les mouvements volontaires sont, en général, supprimés[2], les mouvements involontaires très raréfiés, les perceptions abolies[3], les fonctions physiologiques très altérées[4] ; et cette altération atteint son maximum dans certaines forme léthargiques d'extase et de somnambulisme[5], — lorsque le sujet se croit mort.

1. *Chemin de la Perf.*, ch. XXXIII : « C'est une faveur entièrement surnaturelle, où notre activité n'est pour rien, où nos efforts ne sauraient atteindre. Le moyen d'en prolonger la durée, c'est de comprendre que nous n'y pouvons rien ajouter, que nous n'en pouvons rien retrancher non plus. »

2. Sauf quand ils se rapportent à de certaines idées. « Il est deux circonstances où les extatiques retrouvent la facilité de se mouvoir : quand il s'agit d'aller communier et d'obéir aux ordres des supérieurs. » (Ribet, t. II, ch. XX).

3. A moins qu'elles ne s'exagèrent, quand elles sont en rapport avec de certaines idées. Le phénomène de la *hiérognose* (faculté de distinguer les objets sacrés ou bénits) se manifeste chez presque tous les extatiques (cf. Ribet, t. II, ch. XXX). — Comme phénomène parallèle, l'on constate chez les somnambules d'étonnantes hyperesthésies systématiques : l'on en a vu reconnaître des photographies au toucher.

4. On cite, chez les extatiques, des cas extraordinaires d'abstinence (Ribet, t. II, ch. XXVI ; cf. Charbonnier-Debatty, *Maladies et facultés diverses des mystiques*, Bruxelles, 1875). Et chez les somnambules s'observent des cas analogues, sans diminution, parfois même avec augmentation de poids.

5. Extases d'Étiennette de Soncinno, de la mère Agnès de Langeac, etc. (Ribet, t. II, ch. XIX) ; somnambulisme d'Achille.

De l'état somatique du somnambule comparé à celui de l'extatique, passons à leur état intellectuel.

De même que dans l'extase inférieure ou dans la période inférieure de l'extase le sujet a des visions ou entend des paroles imaginaires qui se rapportent le plus souvent à l'objet habituel de ses méditations ; de même, dans les somnambulismes hallucinatoires, le sujet a des hallucinations qui apparaissent isolément ou se déroulent en tableaux et qui se rapportent à ses rêveries de l'état de veille.

Et de même que, dans l'extase supérieure, des visions intellectuelles succèdent aux visions imaginaires, — de même l'on a observé des somnambulismes non hallucinatoires, où il semble que toute imagerie disparaisse et que le sujet en soit réduit à un état émotif intense.

Le somnambule, quand le somnambulisme est *spontané,* se réveille si l'on parvient à entrer en communication avec lui, à s'insinuer, pour ainsi dire, dans le système d'idées qui occupait son esprit quand il est entré en crise ; si le somnambulisme a été *provoqué,* il en sort sur l'injonction de l'hypnotiseur : mais, au moins dans ce second cas, il n'en sort jamais de lui-même.

L'extatique, lui, peut sortir, et même il sort en général de l'extase par le réveil naturel[1]. Mais il en sort aussi sur l'ordre verbal, parfois même sur l'ordre mental d'un supérieur ecclésiastique, en général de son confesseur, lequel joue vis-à-vis de lui un rôle très analogue, non pas à celui de l'hypnotiseur par rapport

1. Notons au passage cette différence importante, sur laquelle je ne reviendrai pas, entre l'extase et le somnambulisme.

à l'hypnotisé (l'extase, en effet n'a pas été *provoquée*), mais à celui du médecin qui a réussi à se mettre en communication avec le sujet atteint de somnambulisme spontané.

L'extatique sort, en général, de la transe dans un état de fatigue, de somnolence et comme d'ivresse qui peut durer plusieurs jours. Mais l'extase a, par la suite, des effets physiques stimulants et des effets moraux qui ont été déjà signalés.

De même le somnambule se trouve-t-il, le plus souvent, la crise finie, dans un état d'hébétement, de dissociation intellectuelle très marqués. Mais il ne tarde pas (du moins dans les cas de somnambulisme provoqué) à se sentir plus dispos qu'auparavant, momentanément libéré de son aboulie, des idées fixes qui l'obsédaient. Aussi n'aspire-t-il qu'à se faire hypnotiser de nouveau, et se prend-il pour son hypnotiseur d'un attachement passionné, auquel on a comparé celui qu'inspire à certains croyants leur directeur de conscience.

III

Le parallélisme qui vient d'être développé entre les différentes oraisons d'une part, et, d'autre part, la rêverie, puis le somnambulisme, se déduit d'un certain nombre d'observations comparatives d'une indiscutable valeur. J'en conteste néanmoins l'exactitude pour deux raisons principales.

1. — Et d'abord, la méditation — c'est-à-dire l'exercice spirituel d'où procèdent tous les autres, de même que la rêverie profonde et les somnambulismes monoï-

déiques procèdent de la rêverie superficielle — la méditation ne peut être, à mon sens, assimilée à la rêverie. Elle ne lui est comparable qu'en ce que le méditant s'enferme, comme le rêveur, dans un milieu intérieur fictif[1], s'attache à *vivre* les scènes qu'il compose, et se prête par là même au déroulement automatique des images qu'évoque son esprit.

Mais, par ailleurs, la méditation n'évolue pas au hasard, comme la rêverie ; elle se développe dans des cadres et suivant des thèmes (la mort, le paradis, l'enfer, les scènes de la Passion, etc.) qui lui sont proposés par le dogme et par l'histoire sacrée ; elle consiste en une gymnastique raisonnée des trois « puissances », mémoire, entendement, volonté. Et elle se distingue surtout de la rêverie en ce qu'elle est tout entière orientée vers un but, un but essentiellement pratique, ce but étant d'exciter dans l'âme du sujet des « affections[2] », lesquelles se devront traduire en résolutions ; car « la méditation n'est autre chose qu'une pensée attentive, réitérée ou entretenue volontairement en l'esprit, afin d'exciter la volonté à de saintes et salutaires affections et résolutions[3] » ; à des résolutions, non pas vagues et générales, mais spéciales et particulières, appropriées à la condition, aux circonstances déterminées de la vie d'un chacun.

Un exercice spirituel évoluant méthodiquement, ten-

1. *Introd. à la Vie dév.*, 2e p., ch. IV, V : « Ayant donc enfermé votre esprit, comme je l'ai dit, dans l'enclos du sujet que vous voulez méditer... »

2. Voy. ch. IV.

3. *Introd. à la vie dév.*, 2e p., ch. VI : « Il ne faut pas, Philothée, s'arrêter tant à ces affections générales (compassion, admiration, confiance en Dieu, haine du péché, etc...) que vous ne les convertissiez en des résolutions spéciales et particulières pour votre correction et amendement. »

dant à la réforme de la vie et aboutissant à des résolutions, non seulement n'est pas assimilable à la rêverie, mais encore (sauf dans la période de *construction du lieu*) témoigne, chez qui le pratique, d'une attitude intellectuelle opposée à celle du rêveur.

2. — Au surplus, la rêverie superficielle, chez les sujets prédisposés, dégénère en rêverie profonde et s'achève en somnambulisme, c'est-à-dire en un état d'amnésie systématique. Le somnambule, qui, au cours de sa transe, conserve en général le souvenir de la veille et des somnambulismes précédents, oublie tout à fait pendant la veille, ce qui s'est passé pendant le somnambulisme. (Cette amnésie en est, comme il a été déjà remarqué, le symptôme le plus caractéristique et le plus constant).

Or, entre l'état de veille et l'extase (à quoi se termine éventuellement la méditation), l'on ne constate pas l'énorme hiatus qui sépare le somnambulisme de l'état de veille. Et l'extatique conserve le plus souvent, au sortir de la transe, le souvenir de ce qu'il y a vu et pensé. En un mot, la tendance au dédoublement de la personnalité, que pourtant ils accusent, aboutit rarement, chez les mystiques, à cet état de désagrégation psychologique totale qui caractérise le somnambulisme, et tout particulièrement les grands somnambulismes monoïdéiques.

Extase et psychasthénie.

I

Les défauts de la théorie ci-dessus exposée n'ont pas échappé à M. Pierre Janet.

Lui qui n'avait d'abord vu dans l'extase qu'une manifestation cataleptique[1] : puis qui y avait cru discerner un état de dissociation mentale relevant directement de l'hystérie, et qui avait qualifié sainte Thérèse d' « illustre patronne des hystériques[2] », a déclaré depuis qu'il avait des scrupules touchant l'exactitude de ce dernier diagnostic : « les crises d'extase, dit-il, se rapprochent sans doute du somnambulisme hystérique, mais aucun symptôme n'y est précis et complet[3] » ; et il a posé un diagnostic nouveau dont les éléments lui ont été fournis par une malade de la Salpêtrière qu'il désigne sous le nom de Madeleine[4].

Madeleine avait des contractures systématiques des pieds, survenues à la suite de longues rêveries sur les douleurs de la Passion ; elle avait aux piéds, aux mains et au côté des excoriations stigmatiques de même origine. Elle avait enfin des crises d'extase au cours desquelles elle semblait profondément endormie. Mais, revenue à elle, elle gardait très présent le souvenir des pensées qui avaient occupé son esprit pendant la transe, du moins jusqu'à ce que celle-ci s'achevât en un état affectif pur.

Ces pensées consistaient en une méditation religieuse

1. « Les sainte Thérèse, les sainte Hildegarde, les Marie (*sic*) Chantal, les Catherine Emmerich et bien d'autres avaient tout simplement des attaques de catalepsie, pendant lesquelles les idées religieuses dominantes ou communiquées quelquefois au moment même de leur attaque donnaient à tout le corps une attitude harmonieuse et expressive. » (*L'Automatisme psychologique*, 1re p., ch. I).

2. *L'État mental des hystériques* (*les stigmates mentaux*), 1892.

3. *Une extatique*, conférence faite à l'Institut psychologique international, 1901.

4. Et, depuis, par la malade Chv... (*Les Obsessions et la Psychasthénie*, 1903, t. I, p. 660 ; II, p. 501, 2e éd., 1908, F. Alcan : « A mon avis, on a exagéré le rôle de l'hystérie dans les extases proprement dites ; la maladie du scrupule y est au moins aussi importante... »).

mêlée de phénomènes hallucinatoires, dans laquelle la cohésion, la coordination des images et des concepts se maintenaient très strictes, et où dominait, l'exaltant tout entière, un double sentiment, celui (quant aux mystères envisagés) d'une absolue certitude[1], celui d'une béatitude intense.

Or cette même malade, en dehors de la période extatique, souffrait de troubles émotifs angoissants, d'idées fixes impulsives, de doutes, d'hésitations, etc..; elle offrait, en un mot, tous les symptômes de la psychasthénie[2]. D'où cette conclusion, tirée par M. Janet, que les extases de Madeleine n'auraient été, que l'extase en général ne serait qu'une manifestation psychasthénique, ou, pour parler plus exactement, que la manifestation d'une névrose intermédiaire entre la psychasthénie et l'hystérie :

Les extatiques... arrivent à supprimer par moments toutes les actions matérielles, la perception même du monde extérieur, et ils se renferment dans la contemplation intellectuelle d'un très petit nombre d'idées. Mais alors ils n'ont plus de peine à embrasser ces idées, à les conduire à la perfection psychologique, à ce dernier degré où les idées touchent au réel, déterminent la décision volontaire, la certitude et l'unité absolue de la pensée. Je me demande... si la béatitude caractéristique de l'extase [3] n'est pas due à la perfection

1. « Je comprends, parce que je le vois, je le touche, le dogme de la Sainte Trinité et de l'Immaculée Conception. »

2. M. Janet (*Les névroses*, p. 367) définit la psychasthénie « une forme de la dépression mentale caractérisée par l'abaissement de la tension psychologique, par la diminution des fonctions qui permettent d'agir sur la réalité et de percevoir le réel, par la substitution d'opérations inférieures et exagérées sous la forme de doutes, d'agitations, d'angoisses, et par des idées obsédantes qui expriment les troubles précédents et qui présentent, elles-mêmes, les mêmes caractères. »

3. M. Pierre Janet paraît oublier qu'il est des extases douloureuses,

momentanée des idées à laquelle les malades ne sont pas accoutumés. Les scrupuleux ont aussi des oscillations du niveau mental : quand ils sont au bas degré, incapables de pousser au réel et d'unifier leurs idées, ils ont une souffrance perpétuelle, et ils deviennent très heureux quand, pour un moment, leur esprit monte plus haut et atteint la certitude. C'est cette unité, cette concentration de l'esprit sur un point qui donne au sujet le sentiment d'une activité mentale complète et lui fait éprouver ce bonheur.

L'extatique est donc *un scrupuleux qui tend vers l'hystérie,* qui s'en rapproche momentanément sans y atteindre jamais tout à fait[1].

II

Ce diagnostic, que M. Pierre Janet ne propose, du reste, qu'à titre d'hypothèse, appelle de sérieuses réserves.

En admettant, ce qui n'est pas démontré, que Madeleine ait eu de véritables extases, on serait mal fondé à tirer d'un cas particulier des conclusions générales. Et d'ailleurs, l'examen même de ce cas n'est pas pour corroborer la théorie psychasthénique de l'extase.

Les contractures de Madeleine, ses stigmates étaient, à n'en pas douter, d'origine subconsciente. Or les manifestations subconscientes caractérisent l'hystérie, alors que, dans l'évolution de la psychasthénie, elles ne jouent presque aucun rôle. Madeleine, en un mot, si grande qu'on fasse la part de son aboulie et de ses

et que les extases joyeuses sont toujours mêlées de souffrance : « un martyre de douleur et de délices », ainsi les qualifie sainte Thérèse (*Vie,* ch. xx).

1. *Une extatique.* — La première partie de ce texte a été citée au ch. III.

scrupules, apparait bien plutôt comme une hystérique que comme une psychasthénique.

On en peut dire autant de la plupart de nos sujets, et j'ai déjà eu l'occasion, en m'efforçant de justifier leur ascétisme, de signaler qu'ils n'étaient rien moins que des psychasthéniques. Sainte Thérèse, pour en revenir à elle — n'est-ce pas à elle qu'on en revient toujours? — se distingue essentiellement de ces malades. Ses visions n'ont pas le vague, le manque d'extériorité, le caractère angoissant des pseudo-hallucinations des psychasthéniques ; elle ne connaît pas ces « sentiments d'incomplétude », ces doutes, ces idées fixes impulsives qui font leur tourment ; son ascétisme est raisonnable et moyen et ne procède pas d'un besoin pathologique de simplification ; sa recherche du plus parfait n'a rien de ces « manies de perfection », appliquées aux actes les plus insignifiants de la vie, qu'on remarque chez les psychasthéniques ; son œuvre, poursuivie avec énergie et persévérance, adaptée au but poursuivi, est de celles qu'aucun psychasthénique n'eût été capable d'entreprendre et n'aurait menée à bien.

III. — Conclusions sur l'extase.

Donc, l'extase n'est ni une manifestation psychasthénique, ni même — suivant la définition qu'en ont donné en dernier lieu MM. F. Raymond et Pierre Janet[1] — une « altération mentale » s'adjoignant au délire du scrupule et parfois alternant avec lui ; et,

1. *Les Obsessions et la Psychasthénie*, t. II, p. 501.

d'autre part, la théorie somnambulique, exposée plus haut, reste inadéquate à l'explication des faits...

Si, suivant le mot de M. Flournoy, c'est en vain que l'on promène les mystiques dans les cadres les plus divers de la pathologie mentale, et si l'on n'en trouve aucun qui leur convienne exactement, — cela ne tiendrait-il pas à la complexité, à l'hétérogénéité foncière des phénomènes groupés sous le nom d'extase ?

L'extase, écrivait, il y a quelques années, M. Bernard Leroy[1],

n'est ni une maladie spéciale, ni un symptôme déterminé, ni un syndrome. C'est à un groupe tout à fait artificiel et confus de faits disparates que les théologiens ont donné le nom d'extase. Il y a probablement de tout là dedans, pêle-mêle, mais principalement : des faits de catalepsie, des faits de somnambulisme, des faits d'obsession, des faits de rêve ou d'états hallucinatoires, des faits d' « émotions sublimes », des faits de confusion mentale, etc... etc... Ai-je besoin d'ajouter que ces divers états dépendent de processus psychologiques extrêmement différents ? Les auteurs qui les ont réunis sous une étiquette commune se sont laissés grossièrement abuser par des ressemblances purement extérieures.

Cette appréciation apparaît pleinement justifiée, en tant qu'elle constate l'extrême complexité des phénomènes extatiques. Aussi ne me risquerai-je pas à construire, après tant d'autres, une théorie « globale » de l'extase ; et, de celles qui précèdent, je retiendrai seulement ceci, à savoir que l'extase, quelque origine qu'on lui suppose, est, sinon en elle-même un état patholo-

1. Lettre à M. Marcel Hébert ; voy. Hébert, *Le Divin*, Paris, 1907.

gique, du moins un état qui se complique de nombreux phénomènes pathologiques. C'est ce dont ne disconviennent pas les théologiens. « L'extase physique est, à nos yeux, déclare M. J. Maréchal[1], une adaptation défaillante de nos mécanismes somatiques à la surtension centrale excessive de la haute contemplation intellectuelle. » L'extase, prononce de son côté M. L. de Grandmaison, « l'extase (et je restreins ce nom présentement aux phénomènes d'inhibition, d'insensibilité temporaire, d'immobilité et de contracture, de courbature subséquente, de soustraction partielle aux lois de la pesanteur, de paroles et gestes automatiques) n'est pas un honneur, ni une puissance : *elle est un tribut payé par les mystiques à la fragilité humaine*[2] ».

*
* *

De ce qui précède, il ressort que la pathologie de l'extase « explique beaucoup de choses[3] ». — Mais elle n'explique pas tout ; elle ne donne raison ni du contenu, ni de la valeur, extrêmement variable suivant les individus, des états mystiques.

Aussi les auteurs, en particulier M. Delacroix, — tout son livre est fondé sur cette distinction — de distinguer les « mystiques d'ordre inférieur », les « bas mystiques », dont beaucoup « ne sont guère que des malades, qui groupent leurs symptômes autour d'une idée religieuse », et les « héros du mysticisme », les

1. *Sur quelques traits distinctifs, etc...*
2. *La religion personnelle*, (*Les Études*, 5 mai 1893).
3. Delacroix.

« grands mystiques », inventeurs et créateurs, en qui éclate le génie religieux.

Cette distinction entre les « grands » et les « bas » mystiques est-elle admissible et justifiée ?

M. Anatole France, dans son livre sur Jeanne d'Arc, classe l'héroïne dans le groupe des hallucinés qui se croient investis d'une mission divine. Il la dit étroitement apparentée avec ce vavasseur de Champagne qui avait mission de parler au roi Jean ; avec le maréchal-ferrant de Salon, François Michel, qui avait mission de parler à Louis XIV ; avec le paysan de Gallardon qui avait mission de parler à Louis XVIII ; et il conclut en ces termes :

Les ressemblances que ces trois hommes, malgré la contrariété des sexes, présentent avec Jeanne d'Arc sont intimes et profondes, elles tiennent à leur nature même ; et les différences, qui semblent au premier aspect séparer si largement Jeanne de ces visionnaires, sont d'ordre esthétique, social, historique, par conséquent extérieures et contingentes. Sans doute il y a d'eux à elle contraste d'apparence et de fortune ; ils présentent autant de disgrâce qu'elle exerce de charme et c'est un fait qu'ils échouèrent misérablement tandis qu'elle grandit en force et fleurit en légende. *Mais c'est le propre de l'esprit scientifique de reconnaître dans le plus bel individu et dans le plus misérable avorton d'une même espèce des caractères communs, attestant l'identité d'origine*[1].

Le principe posé dans ces dernières lignes est indiscutable, mais on en peut discuter les applications. En la matière, il s'agit, somme toute, de savoir si, parce que l'on constate chez eux des états pathologiques analogues, il n'est, entre les « grands » et les « bas »

1. *Jeanne d'Arc*, préface, p. XXXV.

mystiques (entre une Jeanne d'Arc, par exemple, ou une sainte Thérèse et telle nonne illuminée, telle malade de la Salpêtrière) que des différences « extérieures et contingentes », des différences de réussite. Même abstraction faite de tout critérium fondé sur la moralité des sujets et sur leur valeur intellectuelle comparative, — c'est ce que je ne saurais admettre. Des affinités pathologiques ne constituent qu'un élément étroit et incomplet de classification ; et tels individus dont la pathologie est identique se distinguent les uns des autres par la façon dont ils réagissent contre leur mal. C'est eu égard à leur capacité de réaction que l'on doit classer les mystiques.

Les mystiques inférieurs sont de purs névrosés, des hystériques à tournure d'esprit religieuse. Or l'hystérique n'est, comme tel, que versatilité, puérilité, faiblesse, irrésolution ; un être dont la mémoire et l'intelligence, arrêtées dans leur développement, subissent une rapide altération progressive.

Les grands mystiques, eux aussi, sont des névrosés ; mais leur état mental est indépendant de leur névrose, « à peu près comme le génie est indépendant des états névropathiques qui le compliquent parfois[1] ». Ce que reconnaît, à propos de Jeanne d'Arc, M. Georges Dumas[2]. « C'est un trait du caractère, dit-il, que j'ai noté chez bien des mystiques supérieures[3] qui furent en même

1. Delacroix.
2. Lettre à M. Anatole France, *Jeanne d'Arc*, appendice I.
3. Lui aussi admet la distinction entre les « grands » et les « bas » mystiques ; et qui ne l'admet, du reste ? M. Eug.-Bernard Leroy parle quelque part (*Interprétation psychologique des visions intellectuelles*) du « mystique de second ordre, qui n'innove pas, qui n'invente pas ». Le mystique du second ordre suppose celui du premier.

temps des hystériques notoires : les sujets de ce genre, après avoir subi leur hystérie passivement, s'en servent ensuite plus qu'ils ne la subissent.... Si l'hystérie est intervenue chez Jeanne, ce n'a été que pour permettre aux sentiments les plus secrets de son cœur de s'objectiver sous forme de visions et de voix célestes ; elle a été la porte ouverte par laquelle le divin — ou ce que Jeanne jugeait tel — est entré dans sa vie ; elle a fortifié sa foi, consacré sa mission ; mais par son intelligence, par sa volonté, Jeanne reste saine et droite, et c'est à peine si la pathologie nerveuse éclaire faiblement une partie de cette âme. »

Voilà qui s'applique à tous les mystiques supérieurs, c'est-à-dire à tous ceux-là qui ont utilisé leur névrose en se l'asservissant. Beaucoup ont fait mieux encore : ils ont réussi à s'en guérir, et, partis du déséquilibrement, à réaliser en eux l'équilibre. Car l'extase n'est pas, comme on l'a trop souvent affirmé, « le point culminant, le fruit le plus parfait[1] » du mysticisme orthodoxe. Elle n'est qu'une étape vers un état permanent et tranquille — celui que décrit sainte Thérèse dans ses septièmes demeures — où s'effacent les phénomènes « voyants », les symptômes pathologiques[2] ; où se fixent les oscillations de l'âme « déifiée » ; où la contemplation

1. James-H. Leuba, *Revue philosophique,* nov. 1902. — Voy. sur ce point Lucien Roure, *Le mysticisme et ses explications pathologiques* (*Les Études,* 20 juillet 1906).

2. Saint Jean de la Croix, *Nuit obs.*, l. II, ch. I : « Ces ravissements et ces transports, qui vont parfois jusqu'à disloquer les membres, sont le résultat ordinaire de communications qui ne sont pas purement spirituelles ; mais ces phénomènes ne se produisent pas chez les âmes parfaites... *Chez elles, les extases et les agitations du corps n'ont plus lieu* ; elles jouissent de la liberté d'esprit, sans aucun détriment pour les sens. »

et l'action se concilient et s'harmonisent en une simultanéité paradoxale[1].

1. *Chât.*, 7es dem., ch. IV : « Pour donner à Notre-Seigneur une hospitalite parfaite, il faut que Marthe et Madeleine se joignent ensemble. » — Cf. *Vie*, ch. XVII : « L'âme (au troisième degré de l'oraison) mène en quelque sorte de front la vie active et la vie contemplative, et, tout en restant unie à Dieu, peut s'occuper d'œuvres de charité, de lectures et d'affaires relatives à son état. »

CHAPITRE IX

CONCLUSION

I. — Originalité du mysticisme catholique orthodoxe.
II. — Sa valeur morale et sociale.
III. — Caractère subjectif de l'expérience mystique.
IV. — L'avenir du mysticisme, en particulier du mysticisme catholique orthodoxe.

Voici donc achevée notre « montée du Carmel ». — Je voudrais, dans ces dernières pages, faire ressortir les caractères originaux du mysticisme orthodoxe, en signaler une fois de plus la valeur morale et sociale, critiquer la valeur absolue des expériences dont il se prévaut ; enfin, en pronostiquer l'avenir.

I

Des névrosés qui tirent parti de leur névrose, et dont le « génie religieux » coexiste avec elle et indépendamment d'elle, — ainsi peut-on définir les mystiques originaux, les « grands mystiques », comme il s'en trouve probablement dans toutes les religions[1]. Mais cette dé-

1. Et même hors de toute religion. Auguste Comte, par exemple, « avait des visions et des extases... ; cependant il restait laïque et

finition n'est pas exhaustive ; et, des mystiques *jugeant* leur névrose suivant des règles imposées du dehors ; soumettant docilement à une autorité extérieure l'appréciation de leurs états et des phénomènes extraordinaires qui se manifestent en eux, — ceux-là, génie à part, sont aussi des mystiques originaux ; et leur originalité procède de leur orthodoxie, c'est-à-dire de leur adhésion à une doctrine — en fait, de la doctrine catholique — qui assigne à l'intuition, à l'expérience mystiques un rôle strictement défini, étroitement limité, et facile à déterminer en quelques mots.

S'unir à Dieu est le but essentiel de la vie chrétienne ; et cette union — je résume ici l'enseignement des théologiens — ne sera complète et définitive que dans l'éblouissement de la vision béatifique ; mais elle peut se réaliser dès ici-bas de deux manières différentes : soit dans l'obscurité de la foi, et sous l'action, non perceptible à la conscience, de la grâce ; soit dans le clair-obscur de la contemplation mystique.

De ce que tous les chrétiens soient voués au premier mode de l'union surnaturelle, il ne s'ensuit pas qu'ils le soient au second ; et les communications mystiques, accordées par Dieu « quand il lui plaît, comme il lui plaît et à qui il lui plaît[1] », restent le privilège d'un petit nombre.

Qu'on ne se trompe pas, du reste, à ce mot de privilège. Les « grâces d'oraison » correspondent à une vocation spéciale, mais non particulièrement sublime ;

incrédule dans son mysticisme comme il l'avait été dans son catholicisme... S'il a des hallucinations, il les juge telles, il les gouverne et *il en joue* » (Georges Dumas, *Auguste Comte amoureux et mystique, Renaissance latine,* 15 janvier 1904).

1. Sainte Thérèse, *Chât.*, 4es dem., ch. I.

elles constituent un mode d'union exceptionnel, mais non pas suréminent ; et cette union se réalise aussi intime, quoique non perçue, dans les ténèbres de la foi. En outre, et bien qu'il y faille voir de puissants moyens de sanctification, les grâces mystiques ne sont pas, nous le savons, méritoires en elles-mêmes. La perfection, suivant un mot de saint Ignace, se mesure à l'aune des vertus, et non aux faveurs accordées ; elle n'est, dit sainte Thérèse à mille reprises différentes, « ni dans les consolations intérieures, ni dans de sublimes ravissements », et consiste exclusivement à rendre notre volonté conforme à celle de Dieu[1]. Ceux qui ont atteint, déclare-t-elle encore, à l'union de conformité (à la volonté de Dieu) ne doivent pas se mettre en peine, si délicieuse qu'elle soit, de l'union mystique ; « car le meilleur de celle-ci, c'est qu'elle procède de l'autre » ; c'est cette dernière union qu'elle a désirée toute sa vie et qu'elle demande sans cesse ; « c'est aussi la plus facile à connaître et la plus assurée[2] ».

Quant à ces « faveurs » accessoires qui accompagnent le plus souvent l'union mystique, elles sont, encore bien moins qu'elle, le signe et la mesure de la perfection. D'origine équivoque, étrangères à l'état de haute contemplation, Dieu ne les accorde aux âmes qu'à raison de leur puérilité, de leur impuissance à s'élever au-dessus du sensible[3]. Aussi l'Église les tient-elle en suspicion ; et, loin de les désirer et de les demander, les mystiques, du moins les mystiques orthodoxes, les re-

1. *Fondations*, ch. V ; *Chemin de la Perf.*, ch. XIX ; *Chât.*, 6es dem., ch. VIII *in fine* et ch. IX.

2. *Chât.*, 5es dem., ch. III.

3. Saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. XXI.

doutent, les fuient et en déprécient la valeur[1]. « Un seul acte de volonté fait par amour a plus de prix devant Dieu que toutes les visions ou les révélations célestes », déclare saint Jean de la Croix[2] dans un texte déjà cité, où s'exprime la pure doctrine catholique ; et il ajoute que, pour atteindre à l'union divine, il convient, non seulement de ne pas rechercher ces grâces de provenance et de qualité trop incertaines, mais encore de s'en défendre.

*
* *

L'orthodoxie, comme on voit, fait au mysticisme sa part, mais elle limite cette part ; et c'est la sagesse du

1. J'ai déjà cité (voy. ch. v) bien des textes dans ce sens ; en voici d'autres, très caractéristiques, que j'emprunte à un mystique du XVIIe siècle, saint Alphonse Rodriguez (1531-1617) :

« Cette personne (c'est de lui qu'il parle) tient pour suspect et redoute... les visions, les révélations, les paroles intérieures ou extérieures, les consolations spirituelles... Elle ne veut et ne désire que l'amour de Dieu et du prochain... Pour les faveurs extraordinaires... elle y renonce à cause de son amour même pour Dieu... — Elle ne donne aucun crédit aux faveurs, révélations et autres choses semblables ; mais elle se fonde seulement sur l'amour de Dieu, sur la crainte de sa justice et sur la pratique de toutes les vertus, parce que c'est en cela et seulement en cela que consiste la sainteté... Elle redoute les grâces extraordinaires, même si l'humilité les accompagne ; car cette vertu ne suffit pas pour faire discerner avec évidence si certaines révélations sont bonnes ou mauvaises... — Cette personne... a éprouvé dans sa vie spirituelle de ces choses que le monde loue, estime beaucoup et considère comme une marque de sainteté, comme sont les visions, les révélations, le don de prophétie ou les miracles ; mais son avis est qu'il n'y a pas là de preuve de sainteté. La sainteté s'acquiert à un prix bien autrement cher. Il faut endurer de grands travaux, etc... Quant aux visions, aux révélations et aux paroles intérieures, je ne sache pas qu'elles coûtent de peine... C'est pourquoi cette personne se comporte à leur égard comme si elle avait affaire à une ombre... Ces choses extraordinaires lui paraissent dangereuses pour l'humilité et inutiles pour pratiquer la vertu. Il faut les craindre et les fuir autant que possible. » (*Vie admirable de saint Alphonse Rodriguez, coadjuteur temporel de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1890.)

2. *Montée*, l. II, ch. XXII, *in fine*.

mysticisme orthodoxe de ne jamais dépasser les bornes assignées ; c'est aussi par où il se distingue des écoles mystiques hétérodoxes.

Ces écoles, qu'elles affectent ou non la forme religieuse, ne sont, en somme, que des écoles philosophiques, et elles se réclament toutes d'une même philosophie. Calomniant la raison, « empruntant contre elle toutes les armes du scepticisme », elles exaltent le rôle et l'importance du sentiment. Individualistes et anti-dogmatiques, elles élèvent l'intuition au rang d'une faculté spéciale de connaître ; elles y recourent comme à l'unique et à l'infaillible moyen de se hausser à la compréhension des vérités supérieures, de communiquer avec l'Absolu. D'où il suit que, s'abandonnant sans résistance à tous les caprices du jugement privé et en légitimant d'avance les aberrations, elles s'exagèrent l'importance et la valeur de la transe mystique : elles y ramènent comme à son centre toute la vie contemplative, qu'elles opposent à la vie active.

Bien différentes sont les tendances, bien autre est l'attitude du mysticisme orthodoxe.

Essentiellement pratique, dépourvu de toute prétention d'école, il ne se rend solidaire d'aucune philosophie. Non pas qu'il ne témoigne de certaines affinités spéculatives. On a fait ressortir, par exemple, l'influence considérable qu'exercèrent sur les mystiques du moyen âge les écrits attribués à Denys l'Aréopagite ; or, le pseudo-Denys est, comme on sait, un pur néo-platonicien, qui procède en droite ligne de Proclus. Mais ses doctrines (celle, notamment d'un Dieu inintelligible et ineffable, à qui l'on s'unit en faisant en soi le vide absolu) ne parvinrent aux mystiques orthodoxes que filtrées au tamis du

dogme, qui se les était assimilées en les transformant; et ils ne les adoptèrent que dans la mesure où elles se conciliaient avec leurs besoins affectifs et la simplicité de leur *credo*[1].

N'ayant pas de philosophie, où plutôt, le dogme lui en tenant lieu, le mysticisme orthodoxe n'est tenté, ni de déprécier systématiquement la raison, ni de s'exagérer le rôle de l'inspiration et du sentiment. S'il récuse, à un moment donné, les services de la raison, ce n'est pas hostilité ou méfiance; mais il la tient incapable, étant exclusivement adaptée au monde sensible, de s'élever jusqu'à l'idée pure et de s'assimiler l'Être en soi, qu'elle ne fait qu'entrevoir à travers d'approximatifs simulacres, — *per speculum in ænigmate*[2]. Quant à l'inspiration individuelle, il la range sous le contrôle de la foi, dont les révélations gagnent en certitude ce qui leur manque au point de vue de la clarté; il en subordonne les droits à ceux de l'Église, seule qualifiée pour dire infailliblement le vrai[3]; et il ne voit, encore un coup, dans l'état mystique, qu'un mode particulier d'union avec Dieu, l'union accessible à tous, qui s'opère obscurément, par le canal de la grâce, étant tout aussi intime et d'ailleurs plus sûre et seule méritoire. Aussi

1. M. Delacroix montre très bien (pp. 74, 371 et suiv.) comment les mystiques orthodoxes résolvent la contradiction qui semblerait exister entre le Dieu personnel, historique de l'Évangile et le Dieu inexprimable et confus de la haute contemplation.

2. I *Cor.*, XIII, 12. — Aussi, chez un saint Thomas, par exemple, « l'enthousiasme pour l'intelligence » n'exclut-il pas « le mépris du discours humain ». Si son intellectualisme s'achève et s'épanouit en mysticisme, c'est que le mysticisme est pour lui « intellectualisme intégral » (Voy. sur ce point P. Rousselot, l'*Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908).

3. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXV : « Toutes les révélations imaginables, vît-elle les cieux ouverts, ne seraient pas capables d'ébranler sa croyance sur un seul point de l'enseignement de l'Église. »

se garde-t-il d'attribuer à la transe mystique une importance excessive[1]. En un mot, comparé au mysticisme philosophique et à celui des sectes hétérodoxes, il s'en distingue profondément par son esprit de soumission et de discipline, par sa sobriété et son bon sens[2].

II

Par cela même qu'il ne s'exagère en aucune façon la valeur de la transe et qu'il n'y aspire pas comme au suprême objet de son ambition spirituelle, le mysticisme orthodoxe, loin de dresser entre la contemplation et l'action une barrière infranchissable, ne les conçoit que réunies, s'engendrant l'une l'autre en vertu d'une sorte de procession réciproque[3].

Ou plutôt, sa doctrine, c'est que la contemplation naît de l'action ; car il faut aimer pour connaître, et l'« on n'entre dans la vérité que par la charité ». Or aimer, c'est prouver son amour, c'est agir. Pour connaître, il faut donc agir. Quand les disciples de Jean demandent à Jésus où il demeure : « venez et voyez », leur répond-il. Ils *vinrent* et ils *virent : venerunt et*

1. Gutierrez (*El misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofia*, Valladolid, 1886) va cependant trop loin lorsqu'il avance que le mysticisme orthodoxe considère la suspension de toute opération intellectuelle, qui, à son plus haut degré, caractérise la transe, non comme un *moyen* de communiquer avec Dieu, mais comme un simple *effet* de cette communication (se reporter aux textes cités ch. VII, *in fine*, et ch. VIII, qui contredisent cette thèse).
2. Voy. APPENDICE, n° VI : *Sur le quiétisme*.
3. Je reviens ici très brièvement sur des considérations déjà développées au ch. IV de ce volume.

viderunt ubi maneret[1]. Et ils virent parce qu'ils étaient d'abord venus.

Agir, pour les mystiques, c'est pratiquer l'apostolat par la prière, et travailler ainsi à la conquête des âmes[2], — car ce sont des conquérants (j'allais dire, en pensant aux frères de sainte Thérèse, des *conquistadors*) dont l'*impérialisme* se prévaut d'une alliance surhumaine[3]. Agir, pour eux, c'est encore souffrir, c'est perpétuer les états du Christ, et par là s'associer à son œuvre rédemptrice ; c'est, en servant le prochain dans son âme et dans son corps, travailler à la réalisation, dès ici-bas, de l'unité, de la solidarité universelles. « La vision suprême de la conscience mystique est une société parfaitement organique vivant d'ordre et d'amour[4] ».

Qu'on ne nous parle plus, après cela, de l'égoïsme mystique, de cet égoïsme prétendu « le plus glacial de tous », suivant Godfernaux. « La religiosité des mystiques chrétiens », M. Leuba, lui, l'a discerné, est, au contraire, « éminemment sociale ». Et il constate leur tendance à l'*universalisation*, c'est-à-dire à la *socialisation* de l'action[5]. Cette tendance, où il voit le « trait le plus marquant de l'évolution actuelle de l'individu sous l'influence de la vie en société », se

1. *Jean*, I, 39.
2. « La soif des âmes est l'attrait que le Seigneur m'a donné », dit sainte Thérèse (*Fondations*, ch. I) ; et l'on sait que les carmélites se proposent pour but essentiel de sauver les âmes par la prière.
3. On a reconnu le vocabulaire de M. Ernest Seillière. — Sur le mysticisme en tant qu'impérialiste, et constituant par là même « un tonique très efficace de l'action », voy. Seillière, *Mysticisme et domination*, Paris, 1913.
4. Récéjac, *op. cit.* ; cf. Boutroux, *La psychologie du mysticisme* (*Revue bleue*, 15 mars 1902).
5. *Revue philosophique*, juillet 1902.

développe, chez les mystiques, avec une énergie exceptionnelle, si bien qu'ils anticipent sur le processus de l'évolution, et se révèlent *préadaptés* à une société meilleure que celle où ils vivent, à une société dont les membres, unis en Dieu, n'auraient qu'un cœur et qu'une âme.

III

La valeur morale et sociale du mysticisme orthodoxe n'est donc pas contestable. De là faut-il conclure à la valeur absolue des expériences mystiques ; et, somme toute, adopterons-nous l'attitude de nos sujets qui, moins soucieux de théorie que de pratique, jugent *par les effets* de l'origine et de la qualité de leurs extases[1] ?

Ce pragmatisme instinctif ne s'accorde guère avec notre tempérament intellectuel. Nous n'admettons pas qu'entre la notion d'utilité et celle de vérité il y ait nécessairement corrélation, ni que le vrai soit *fonction* de l'utile ; et nous voudrions savoir — mais le pourrons-nous jamais ? — si, pour bienfaisante qu'on la suppose, l'expérience mystique n'est que pure illusion, ou si elle correspond, au moins dans certains cas, à quelque réalité objective.

Que les mystiques commettent des erreurs d'inter-

1. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xx : « Ce sont là les *effets* que produisent dans l'âme ces ravissements, quand ils sont véritables. S'ils ne les produisaient pas... non seulement je douterais beaucoup que ces transports vinssent de Dieu, mais je craindrais que ce ne fussent plutôt de ces transports de rage dont parle saint Vincent Ferrier. » — Cf. *Relation I au P. Rodrigue Alvarez*, et *Chât.*, 6es dem., ch. III : *Des marques auxquelles on distingue les paroles que Dieu adresse à l'âme de celles qui viennent de l'imagination ou du démon.*

prétation ; que leurs visions et les paroles qu'ils croient entendre ne soient que des phénomènes internes abusivement extériorisés, c'est ce que les théologiens eux-mêmes ne font guère difficulté de reconnaître. Ils reconnaissent, par exemple, que la vision dite « corporelle » peut se produire « sans qu'il y ait au dehors aucune réalité correspondant à l'impression organique» ; que les visions imaginaires se réduisent à de simples faits de mémoire ou d'imagination, « Dieu excitant et coordonnant dans l'esprit les idées qui répondent aux objets qu'il veut manifester[1] » ; en un mot, que les unes et les autres sont de caractère nettement hallucinatoire[2].

Mais ces illusions d'optique mentale une fois constatées, le problème ne fait que changer de plan et se ramène à celui-ci : quand le sujet croit entrer en relation avec des puissances étrangères à sa personnalité, son erreur ne porte-t-elle que sur le mode de leur manifestation et ne consiste-t-elle qu'en une extériorisation fautive d'événements tout intérieurs ; ou bien s'étend-elle au fait même de l'intervention surnaturelle ? — Distinguant la *valeur religieuse* des phénomènes de leur *mécanisme psychologique*, M. J. Maréchal remarque à ce sujet que l'on conçoit « une intervention providentielle et même une intervention spéciale de Dieu dans des visions dont le mécanisme psychologique rentrerait par ailleurs dans les cadres de l'hallucination franche ou de l'hallucination psychique[3] ». J'irai plus loin que lui et jusqu'à prétendre

1. Ribet, t. II, ch. II, III.

2. J. Maréchal, *A propos du sentiment de présence, etc.* : « Ces visions (corporelles) ont leur pendant en pathologie mentale dans les hallucinations purement morbides » ; quant aux visions imaginaires, elles « n'ont rien qui les distingue foncièrement des pseudo-hallucinations de Kaudinsky ».

3. *Sur quelques traits distinctifs, etc...*

que, si des êtres surnaturels se manifestent jamais, ils ne peuvent, en tous cas, — puisqu'ils sont ou désincarnés ou d'essence purement spirituelle — se manifester que par le moyen d'hallucinations provoquées[1].

Cela étant, la question reste entière de savoir si les hallucinations des mystiques procèdent ou non d'interventions surnaturelles, si leur subjectivité se renforce ou non d'une objectivité sous-jacente, — et la solution du problème posé n'a pas avancé d'un pas. Aussi bien, le problème est-il psychologiquement insoluble. L'expérience mystique vaut pour le mystique lui-même, mais ne vaut que pour lui ; c'est la « communication incommunicable » dont parle saint François de Sales. De quoi les mystiques — du moins les mystiques orthodoxes — se rendent parfaitement compte. Non seulement ils ne prétendent pas qu'on les croie sur parole, mais ils critiquent soigneusement les « faveurs » dont ils bénéficient[2].

Ne soyons ni moins prudents, ni plus affirmatifs qu'ils ne le sont eux-mêmes : et, pour ne pas l'être, entrons dans leur point de vue.

C'est affaire au psychologue d'analyser minutieusement les phénomènes et les états mystiques, et, par là même que, pour les mieux analyser, il les isole, d'en magnifier l'importance. Mais, dans la vie des mystiques orthodoxes, ces phénomènes et ces états ne jouent qu'un rôle accessoire. La vie mystique ne consiste pas en une succession de prodiges : c'est, comme on l'a dit[3], un

1. A moins qu'ils ne s'en tiennent à déterminer chez le sujet ce « sentiment de présence » dont il a été question à propos des visions intellectuelles.

2. Voy. les textes cités au ch. v.

3. Boutroux, *op. cit.*

mouvement, un développement dans une direction donnée. S'affranchir de toute division, de toute contradiction intérieure, et, pour mieux s'unir à Dieu, rétablir en soi l'unité parfaite, c'est où aspirent nos sujets, et non pas aux « grâces d'oraison ». Ces grâces qui, si elles ajoutent à la variété de leurs expériences religieuses. n'ajoutent rien à leur efficacité ni à leur profondeur, ils les critiquent et s'en méfient, observais-je plus haut. On pourrait ajouter qu'en gens pratiques, et pourvu qu'ils en tirent le profit désiré, ils ne se soucient pas autrement d'en approfondir l'origine. Que l'on me permette à ce propos un rapprochement en apparence irrévérencieux, mais en apparence seulement. Quand, dans *Don Quichotte* — où je crois bien que Cervantes a fait plus d'une allusion aux mystiques de son temps[1] — la duchesse demande à l'ingénieux hidalgo si Dulcinée ne serait pas « une dame fantastique, engendrée et mise au jour dans son imagination » : « Là-dessus, répond celui-ci, il y a beaucoup à dire. Dieu sait s'il y a ou non une Dulcinée en ce monde, et si elle est ou non fantastique ; *ce ne sont pas là de ces choses dont la vérification doive être poussée trop avant*[2]. Je n'ai ni engendré, ni mis au jour ma dame, mais je la vois et la contemple en mon esprit, telle qu'il convient que soit une dame, pour réunir en elle toutes les qualités qui puissent la rendre fameuse entre toutes[3]... »

Interrogés touchant la réalité de leurs visions, nos mystiques répondraient sans doute que ce ne sont pas

1. Voy. Appendice, n° VII : *Cervantes et les mystiques.*
2. *Estas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo.*
3. *Don Quichotte,* 2e p., ch. xxxii.

là de ces choses dont il soit utile de « pousser la vérification très avant » ; et la réponse que Cervantes prête à son héros n'est, après tout que la paraphrase d'un mot de sainte Thérèse : « de ces faveurs-là, dit-elle quelque part[1], nous ne connaîtrons la valeur vraie que dans l'autre monde ».

IV

Y a-t-il encore des mystiques? Quel est l'avenir réservé au mysticisme en général, en particulier au mysticisme catholique orthodoxe? — Autant de questions que se pose sans doute le lecteur, au moment de fermer ce livre, et qu'on ne peut laisser sans réponse.

« L'intuitionnisme, en métaphysique comme en morale, perd chaque jour du terrain », affirmait Guyau, il y a quelque trente ans, dans son *Irréligion de l'avenir* ; et il annonçait la prochaine disparition de la mysticité, « sentiment de plus en plus opposé à l'esprit moderne ». — Il se trompait étrangement.

Les tendances mystiques sont, de nos jours, aussi puissantes que jamais ; et ce n'est pas sans raison qu'un observateur perspicace[2] dénonçait récemment l' « alexandrinisme » de la société actuelle, sa « haine de l'intelligence », sa passion pour le « trouble mystique », son appétit d'émotions, et, par exemple, son parti pris de faire consister l'art en « un état de pur amour, où s'évanouit toute espèce d'activité intellectuelle[3] ».

1. *Chemin de la Perf.*, ch. xx.
2. M. Julien Benda, *Belphégor*, 1918 ; cf. *Sur le succès du Bergsonisme*.
3. Ceci s'applique particulièrement à la musique. — « La musique,

Que ces tendances éparses — elles ont trouvé leur expression synthétique, et l'expression la plus séduisante, dans la philosophie bergsonienne[1] — puissent en venir, en se cristallisant, à déterminer, chez certains sujets prédisposés, des états analogues aux états mystiques, il n'y aurait à cela rien d'impossible, ni même de surprenant. A toutes les époques, les esprits d'ailleurs les plus dissemblables, parfois les moins religieux, ont expérimenté de tels états, que l'on pourrait qualifier d'*extatiformes*. Citons, à l'appui de cette affirmation, quelques textes.

Je demanderai, dit Maine de Biran dans ses *Pensées*, — je demanderai à tous les hommes capables de se rendre compte de ce qui se passe en eux-mêmes s'ils ne distinguent pas bien deux modes de leur être pensant et sentant. Dans l'un, l'âme voit comme une lumière intérieure qui l'éclaire et lui montre ce qui est en elle ou hors d'elle, dans le temps ou hors du temps, *sans aucun effort de sa part*, sans aucune opération active, mais comme par une vue et une sorte de sentiment *passif*, sentiment très élevé, très doux à éprouver, où l'âme ne désire rien que de rester comme elle est. Dans l'autre mode, bien différent du premier, il y a contention, suite d'actes laborieusement combinés... Ne pourrait-on pas croire que la vie supérieure de l'âme consiste en ce que, dans un tel état, le lien vital de l'âme avec le corps se trouve affaibli, de telle manière que le corps ne fait plus obstacle

dit M. Benda, n'est pas uniquement vénérée (de nos contemporains) pour son absence de formes, mais encore pour l'état « affectif pur » qu'elle a le don de créer, pour son rapport étroit avec une « conscience à l'état pur,... d'où la représentation s'est retirée,... dont la condition est végétative et irréductible à l'intellectualité... »

1. D'après cette philosophie, qui ne reconnaît à l'intelligence d'autre fonction que d'agir sur la matière et de satisfaire à nos besoins pratiques, « le monde de la vie et de l'âme ne relève plus... de la connaissance scientifique, mais d'une connaissance spéciale, qui est proprement la connaissance philosophique ou métaphysique », — de l'*intuition* (René Gillouin, *La philosophie de M. Bergson*, 1911).

et que l'âme est rendue à elle-même, à sa nature propre [1], ou à la manière d'exister ou de sentir qui lui appartient indépendamment du corps ?... Ce qu'il y a de bien assuré, c'est que l'état dont je parle est *tout à fait involontaire* et que l'âme n'a aucun moyen de le faire naître ou de le ramener quand il est passé [2]...

Ce que décrit ici Maine de Biran, n'est-ce pas une sorte de « quiétude » ou d' « union », affectant le caractère essentiel des états mystiques, à savoir la *passivité?*

Mercredi dernier, lit-on dans la *Correspondance* de Flaubert [3], je m'étais attendri sur moi-même en écrivant, je jouissais délicieusement, et de l'émotion de mon idée et de la phrase qui la rendait, et de la satisfaction de l'avoir trouvée ; du moins, je crois qu'il y avait de tout cela dans cette émotion, où les nerfs, après tout, avaient plus de place que le reste. *Il y en a dans cet ordre de plus élevées,* ce sont celles où l'élément sensible n'est pour rien ; elles dépassent alors la vertu en beauté morale, *tant elles sont indépendantes de la personnalité*, de toute relation humaine. J'ai entrevu quelquefois (dans mes grands jours de soleil), à la lueur d'un enthousiasme qui faisait frissonner ma peau du talon à la racine des cheveux, un état de l'âme ainsi supérieur à la vie, pour qui la gloire ne serait rien, et le bonheur même inutile.

Et voici encore un texte — celui-ci d'Amiel, et célèbre — où s'exprime avec plus de netteté que dans le précédent l'état d'abolition de la personnalité, caractéristique des états mystiques supérieurs :

1. Maine de Biran se rencontre ici avec Bossuet (*Instr. sur les états d'oraison,* l. V, § XIV) : « L'âme... ne croit plus opérer pendant qu'elle commence à exercer ses plus naturelles et plus véritables opérations. »

2. *Maine de Biran, sa vie et ses pensées,* publiées par Ernest Naville, Paris, 1874.

3. Ed. Charpentier, t. II, p. 90.

Je ne trouve aucune voix pour ce que j'éprouve... Un recueillement profond se fait en moi, j'entends battre mon cœur et passer ma vie... Je me sens anonyme, impersonnel, l'œil fixe comme un mort, l'esprit vague et universel comme le néant ou l'absolu ; je suis en suspens, je suis comme n'étant pas. Dans ces moments, il me semble que ma conscience se retire dans son éternité ;... elle s'aperçoit, dans sa substance même, supérieure à toute forme, contenant son passé, son présent et son avenir, vide qui renferme tout, milieu invisible et fécond, virtualité d'un monde qui se dégage de sa propre existence pour se ressaisir dans son intimité pure. En ces instants sublimes, l'âme est rentrée en soi ; retournée à l'indétermination, elle s'est réimpliquée au delà de sa propre vie, elle redevient embyron divin. Tout s'efface, se dissout, se détend, reprend l'état primitif, se replonge dans la fluidité originelle, sans figure, sans angles, sans dessin arrêté. Cet état est contemplation et non stupeur : il n'est ni douloureux, ni joyeux, ni triste ; il est en dehors de tout sentiment spécial comme de toute pensée finie. Il est la conscience de l'être et la conscience de l'omnipossibilité latente au fond de cet être. C'est la sensation de l'infini spirituel [1].

Nés en d'autres temps et dans un autre milieu, ayant subi l'empreinte d'une éducation plus contraignante, un Maine de Biran, un Amiel, tant d'autres encore que l'on pourrait nommer eussent été vraisemblablement des mystiques, au sens étroit et précis du mot ; et peut-être, à raison de l'affaiblissement des croyances religieuses

1. *Journal intime,* préface. — Ce texte a été cité par Ribot, dans ses *Maladies de la personnalité,* comme un exemple de *disparition de la personnalité,* de ce fait, dit-il, « que les mystiques de toutes les époques et de tous les pays ont décrit, d'après leur propre expérience, souvent en fort beaux termes ». Cette situation psychologique, ajoute-t-il, « me paraît la confiscation absolue de l'activité mentale par une seule idée (positive pour les mystiques, négative pour les empiriques), mais qui, par son haut degré d'abstraction, son absence de détermination et de limites, exclut tout sentiment individuel ».

positives, les états mystiques sont-ils en voie de se laïciser[1].

*
* *

Ils ne s'en perpétueront pas moins au sein de l'Église catholique ; et il y aura des mystiques orthodoxes tant que le catholicisme vivra.

Ils sont, sans doute, beaucoup moins nombreux de nos jours qu'ils ne le furent à d'autres époques, — en Italie, au moyen âge ; dans l'Espagne ardente et hallucinée du XVIe siècle ; en France, dans la première moitié du XVIIe : alors que la foi régnait, indiscutée et triomphante, et que les ordres contemplatifs, ces « hôpitaux » spirituels, regorgeaient de « blessés de l'amour divin[2] ». Et Scaramelli n'écrirait plus, comme il pouvait encore le faire au milieu du XVIIIe siècle, qu' « il se rencontre à peu près en tout lieu quelque âme que Dieu conduit par les voies extraordinaires à une haute perfection[3] ».

Néanmoins, il ne manque pas aujourd'hui de confesseurs expérimentés pour témoigner, dit le P. Aug. Poulain, que « dans le cours de leur ministère, ils ont rencontré des âmes favorisées de dons extraordinaires » ; et le même auteur, apparemment bien informé, ajoute

1. Je n'établis aucune relation entre les états mystiques et les délires ; mais je constate que ceux-ci sont également en voie de laïcisation : tel qui se croyait autrefois possédé du diable, se croit aujourd'hui magnétisé ou poursuivi par des locomotives.

2. Le mot est du P. Balthazar Alvarez, l'un des confesseurs de sainte Thérèse. « A peine se rencontre-t-il dans chacun de nos monastères, écrit celle-ci (*Fondations*, ch. IV), une religieuse que le divin Maître conduise par la voie de la méditation ordinaire. *Toutes les autres* sont élevées à la contemplation parfaite. Quelques unes, plus avancées encore, sont favorisées de ravissements. » — On n'en est plus là dans les couvents de carmélites.

3. *Direttorio mistico*, 1754.

« qu'on trouve (de ces âmes) dans la plupart des grandes villes, parmi ceux qui s'adonnent à la piété et visent à la perfection ; même quand ce sont des personnes du monde[1] ».

Il semble, à vrai dire, que les mystiques contemporains ne dépassent guère les états mystiques inférieurs et n'aillent pas au delà de la quiétude[2]. En tout cas, leurs états tendent de plus en plus à se dissocier de cet ensemble de phénomènes bruyants, jadis inséparables de la haute contemplation, et qui en étaient comme l'orchestration névrosée[3]. C'est qu'en effet ces phénomènes, auxquels on attribuait une origine surnaturelle et qui passaient pour les plus sûrs garants de la sainteté, sont, de nos jours, universellement considérés comme morbides, à tout le moins comme suspects. L'inconsciente suggestion de l'entourage, loin de le favoriser comme elle faisait, en contrarie le déroulement. Si bien que — je néglige certains cas exceptionnels, où il faut voir de pures survivances[4] — l'on constate, entre les mystiques d'autre-

1. *Op. cit*, ch. XXVIII ; cf. le *Journal spirituel de Lucie Christine* (1870-1908) publié par le P. Poulain en 1910 (non mis dans le commerce). Lucie Christine était une femme du monde, une mère de famille. Dès l'âge de vingt-neuf ans, elle atteignit « aux plus hautes grâces mystiques ».

2. « Sur la quiétude, dit le P. Poulain, j'ai des documents extrêmement nombreux ; mais assez peu sur l'union pleine. Je ne connais que peu de personnes qui y soient arrivées. »

3. « Dans ma petite vie, il n'y a que des choses très ordinaires », écrit la sœur Thérèse de l'Enfant Jésus (1873-1897), l'une des plus récentes mystiques que je connaisse ; et elle écrit encore : « Cette sainteté-là (non accompagnée de révélations, de miracles, etc...) me paraît la plus vraie, la plus *sainte* ; c'est elle que je désire, car il ne s'y rencontre aucune illusion. » (*Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face*, Paris, s. d.)

4. Parmi ces cas, l'on peut citer celui de la sœur Marie de Jésus crucifié (1846-1878), dont la vie, telle que la raconte le P. Estrate (Paris, 1913), n'est qu'une suite d'invraisemblables prodiges ; ou encore celui de la sœur Gertrude-Marie (1870-1908), de la con-

fois et ceux d'aujourd'hui, autant de différence qu'entre les guerriers empanachés et chamarrés des anciens tableaux de bataille et l'humble soldat moderne, dont l'uniforme terreux se confond avec le paysage...

Aujourd'hui comme autrefois, il est, prosternés dans l'angle de leur cellule ou de quelque chambre ignorée, des êtres choisis qui ont pris au sens littéral la promesse de l'Évangile (« celui qui m'aime... moi je l'aimerai et *je me manifesterai à lui*[1]) et qui vivent en communion intime avec le divin. Mais leurs expériences ne s'alourdissent plus de complications pathologiques. A quoi gagne d'autant le témoignagne qu'ils se jugent appelés à rendre. Témoignage perpétuellement renouvelé. Car ce sont eux qui, dans le dialogue engagé entre Pauline et Polyeucte — entre la Raison raisonnante et l'Intuition — s'expriment par la bouche de Polyeucte ; et jamais les deux obstinés interlocuteurs ne se lasseront d'échanger leurs répliques péremptoires :

> Imaginations ! — Célestes vérités !
> Etrange aveuglement ! — Eternelles clartés !

grégation de saint Charles d'Angers. « Ni extases, ni miracles, mais la présence habituellement sentie, très souvent visible des anges, des saints, de Notre-Dame, et plus encore de Notre-Seigneur et de la sainte Trinité... » (Chanoine S. Legueu, *Une mystique de nos jours*, Angers, s. d.)

1. *Jean*, XIV, 21.

APPENDICES

I

Se rapporte à la note 1 de la page 26.

LES ADIEUX DE LA MÈRE MARIE DE L'INCARNATION A SON FILS[1]

...La dernière résolution étant prise, et le jour de son départ arrêté, quelques heures avant que de sortir, elle prit son fils en particulier et lui fit ce discours pour lui dire adieu : Mon fils, j'ay à vous communiquer un grand secret que je vous ay tenu caché jusques à présent, parce que vous n'étiez pas en âge de l'écouter ny d'en comprendre l'importance... Je vous diray donc que dès le temps que Dieu m'a séparée de votre Père, avec lequel je n'ay vécu que deux ans, il m'a donné le dessein de quitter le monde et de me faire religieuse. Depuis ce temps-là, ce dessein s'est toujours fortifié, et si je ne l'ay pas exécuté, c'est qu'étant jeune comme vous étiez, je n'ay pas voulu vous quitter, croyant que ma présence vous étoit nécessaire pour vous apprendre à aimer Dieu et à le bien servir. Mais aujourd'huy que je suis sur le point de me séparer de vous, je n'ay pas voulu le faire sans vous le dire, et vous prier de le trouver bon. Je pouvois vous quitter sans faire bruit et sans vous en parler,

1. *Vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France,* tirée de ses lettres et de ses écrits par dom Claude Martin, son fils. Paris, 1677, l. I, ch. XXXI.

car il y va de mon salut, et quand il est question de se sauver, il n'en faut demander congé à personne. Mais parce que je n'ay pas voulu vous attrister et que vous eussiez été trop étonné de vous voir tout d'un coup sans père et sans mère, je vous ay pris icy en particulier pour vous demander votre consentement... Ne voulez-vous... pas bien que j'obéisse à Dieu, qui me commande de me séparer de vous? — A ces paroles, son fils, à qui elle n'avoit pas coutume de faire des discours si graves et si sérieux, demeura comme interdit, et dans son étonnement tout ce qu'il put dire fut de faire cette réponse d'enfant : mais je ne vous verray plus. A quoi elle répartit : Ne dites pas cela, mon fils, vous me verrez tant qu'il vous plaira, et c'est pour cela que je ne m'éloigne pas de vous... — Puis qu'ainsi est, dit-il, que j'auray la consolation de vous voir et de vous parler, je le veux bien. Ayant obtenu ce consentement, elle reprit son discours et le continua en cette sorte : J'aurois eu bien de la peine à me séparer de vous, si vous y aviez apporté de la résistance, parce que je ne veux pas vous mécontenter; mais puisque vous le voulez bien, je me retire et vous laisse entre les mains de Dieu. Je ne vous laisse point de biens, car, comme Dieu est mon héritage, je désire qu'il soit aussi le vôtre... Aimez Dieu et Dieu vous aimera, et aura soin de vous en quelque état que vous soyez. Adieu, mon fils.

Voilà le testament que cette bonne Mère fit à son fils... C'étoit le lieu et le temps de lui donner un baiser, pour dernière marque de son affection, mais elle ne le fit pas, comme elle ne l'avoit jamais fait auparavant, ce qui me semble rare dans une mère, et ce qui m'a toujours donné de l'étonnement jusques à ce que j'en aye appris la cause... sçavoir que, dans le dessein qu'elle avoit de le quitter un jour en se donnant à Dieu, depuis l'âge de deux ans elle ne lui fit aucunes caresses, et ne permettoit pas qu'on luy en fît... afin que n'étant point élevé dans les tendresses et dans les sensibilités des enfants, il fût moins touché quand le jour de la séparation serait venu...

Elle sortit enfin du logis pour se rendre aux Ursulines... Elle pouvoit faire en sorte que quelqu'un divertît adroitement

son fils... Mais elle permit qu'il allât avec elle, et qu'il marchât à son côté, avec quelques personnes de ses amies qui l'accompagnoient... Le reste du chemin et de la cérémonie se fit en la manière qu'elle va le décrire : « Sortant de notre logis pour entrer en la maison de Dieu, cet enfant vint avec moy tout résigné. Il n'osoit me témoigner son affliction, mais je luy voiois couler les larmes des yeux qui me faisoient bien connoître ce qu'il sentoit en son âme. *Il me faisoit si grande compassion qu'il me sembloit qu'on m'arrachoit l'âme ; mais Dieu m'étoit plus cher que tout cela*. Le laissant donc entre ses mains, je luy dis adieu *en riant*...[1]. »

1. C'est moi qui souligne.

II

Se rapporte à la note 2 de la page 27.

LETTRE DE SAINTE-CATHERINE DE SIENNE A SON CONFESSEUR RAYMOND DE CAPOUE SUR LA MORT DE NICCOLÓ TOLDO

Un jeune gentilhomme de Pérouse, Niccolò Toldo, avait, après boire, tenu des propos injurieux sur le gouvernement siennois des « Défenseurs ». Arrêté et condamné au dernier supplice, Toldo entra dans des transports de rage, maudissant ses juges, blasphémant Dieu et les saints et chassant, sans vouloir les entendre, les moines accourus pour le disposer à la mort. Mais Catherine réussit à s'introduire auprès du désespéré et, dans la lettre qu'on va lire [1], raconte comme quoi elle le convertit et l'assista à ses derniers moments [2] :

. . . .

Or sus, mon très doux Père, ne dormons plus, car j'apprends si grandes nouvelles que je ne veux plus jamais ni lit, ni autre commodité. J'ai déjà reçu une tête dans mes mains, et ce me fut

1. *Le Lettere di S. Caterina da Siena*, con note di Niccolò Tommaseo, a cura di Piero Misciatelli, t. IV, lett. 273.
2. Ce récit, d'une beauté plus que littéraire, a été bien souvent traduit en français, mais, à ma connaissance, ne l'a jamais été que partiellement. J'ai utilisé, en les complétant, les traductions de MM. Emile Gebhart, Jules Pacheu et Johannes Joergensen, mais me suis attaché à serrer le texte original de plus près qu'ils ne l'ont fait.

une douceur que le cœur ne peut comprendre, ni la bouche raconter, ni l'œil voir, ni l'oreille entendre.

Je suis allée visiter celui que vous savez. Il reçut de ma visite tant de réconfort et de joie qu'il se confessa et se disposa fort bien. Et il me fit promettre pour l'amour de Dieu qu'au moment de son supplice je serais avec lui. Ainsi ai-je promis et fait. Le matin, avant le premier coup de la cloche, j'allai à lui et il en eut grande consolation. Je le menai entendre la messe, et il reçut la sainte communion, qu'il n'avait jamais reçue depuis la première. Sa volonté s'était conformée et soumise à celle de Dieu : il lui restait seulement une crainte de ne pas être fort au dernier moment. Mais la bonté sans mesure et brûlante de Dieu lui donna l'illusion du courage [1], lui inspirant tant d'affection et d'amour pour sa volonté qu'il ne pouvait demeurer sans lui. Et il me dit : « Reste avec moi et ne m'abandonne point, et ainsi je ne pourrai que me trouver bien et je mourrai content ». Et il tenait la tête appuyée sur ma poitrine. Et moi je sentais une jubilation et l'odeur de son sang, et aussi celle du mien, que j'aspire à répandre pour le doux époux Jésus. Et comme ce désir croissait en mon âme et que je sentais sa crainte, je lui dis : « Courage, mon doux frère, car bientôt ce seront les noces. Tu partiras d'ici baigné dans le doux sang du Fils de Dieu, avec, sur les lèvres, le doux nom de Jésus, qui ne doit plus sortir de ta mémoire. Je t'attendrai à l'endroit de l'exécution ». Or pensez, ô mon père et mon fils, qu'alors son cœur perdit toute crainte, et la tristesse de son visage se changea en joie, et il exultait et disait : « D'où me vient tant de grâce, que la douceur de mon âme doive m'attendre à la sainte place d'exécution ? » Voyez, il avait reçu une telle lumière, qu'il appelait la place d'exécution sainte ; et il ajoutait : « J'y marcherai tout glorieux et fort, et il me semblera qu'il y a mille ans jusque là, en pensant que vous m'y attendrez ». Et il parlait si doucement de la bonté de Dieu, que c'était à en éclater.

J'allai donc l'attendre au lieu de l'exécution, et j'attendis là en oraison continuelle et en la présence de Marie et de Catherine, vierge et martyre. Mais, avant qu'il arrivât, je me baissai et mis ma tête sur le billot ; mais rien ne me fut fait, car j'étais remplie d'amour-propre. Alors j'insistai et je fis violence et criai : Marie ! et que je voulais cette grâce qu'au dernier moment elle lui donnât une lumière et la paix du cœur, et que je le visse retourner à sa fin. Alors mon âme fut si comblée que, bien qu'une grande foule de peuple fût là, je ne voyais personne, à cause de la douce promesse qui m'était faite.

1. Littéralement : « le trompa » : « Ma la smisurata e affocata bontà di Dio *lo inganno...* »

Alors il vint, comme un agneau docile : et, à ma vue, il se prit à sourire, et il voulut que je fisse le signe de la croix sur lui ; et, quand il eut reçu le signe, je lui dis : « A genoux pour les noces, mon doux frère, car bientôt tu seras dans l'éternelle vie ». Il s'agenouilla avec grande mansuétude, et je lui appuyai la main sur la tête et me penchai sur lui et lui rappelai le sang de l'Agneau. Sa bouche ne dit rien que *Jésus* et *Catherine* : et, tandis qu'il parlait ainsi, je reçus sa tête dans mes mains, fixant mes yeux sur la divine bonté et disant : « Je le veux ! »

Alors, je vis le Dieu fait homme dans un éclat semblable à celui du soleil ; et son côté était ouvert et recevait le sang : et dans ce sang était un feu de désir saint, donné à l'âme (de Toldo) et né en elle par un effet de grâce ; et Dieu la recevait dans le feu de la divine charité. Quand Dieu eut reçu le sang et le désir, il reçut aussi l'âme, qu'il mit dans l'ouverture béante de son côté plein de miséricorde, manifestant que par seule grâce et miséricorde il la recevait. Oh! combien douce et inestimable à voir était la bonté de Dieu ! Avec quelle douceur et quel amour il attendait cette âme séparée du corps ! Il tourna vers elle l'œil de la miséricorde au moment où elle entra dans le côté, baignée de son sang, qui avait la valeur du sang du Fils de Dieu. Ainsi fut-elle reçue de Dieu par un effet de sa puissance, et le Fils bien-aimé, Sagesse et Verbe incarnés, lui accorda de participer à l'amour crucifié avec lequel il avait reçu la douloureuse et infamante mort, par obéissance à son Père et pour le salut de l'humaine nature ; et les mains de l'Esprit saint la serraient au dedans.

Cependant, l'âme fit un geste doux à attirer tous les cœurs. Et point ne m'en émerveille, car elle commençait à goûter la douceur divine. Et elle se tourna vers moi, comme fait l'épouse qui arrive à la maison de l'époux et se retourne pour saluer des yeux et de la tête ceux qui l'ont accompagnée et leur témoigner ainsi sa gratitude.

Alors mon âme se reposa en paix, dans un tel parfum de sang que je ne voulais pas qu'on lavât celui qui avait jailli sur moi.

Hélas ! misérable que je suis ! Je ne veux plus rien dire. Je restai sur terre, remplie de la plus grande envie. C'est pourquoi ne vous étonnez pas si je ne vous impose que de vous noyer dans le sang et le feu [1] qu'épanche le côté du Fils chéri de Dieu. Or

1. Chaque mystique a son symbolisme particulier. Les symboles préférés de sainte Catherine de Sienne sont le *feu* et le *sang* : « Noyez-vous donc dans le sang du Christ crucifié, baignez-vous dans le sang,

donc, plus de négligence, mes fils bien-aimés, car le sang commence à couler et à donner la vie. Doux Jésus! Jésus amour!

et enivrez-vous du sang, et revêtez-vous du sang. Et si vous êtes devenu infidèle, rebaptisez-vous dans le sang; et si le démon a offusqué l'œil de votre intelligence, lavez-vous l'œil avec le sang. Si vous êtes tombé dans l'ingratitude des grâces méconnues, soyez reconnaissant dans le sang... Dans la chaleur du sang faites fondre la tiédeur, et avec la lumière du sang cachez les ténèbres... Je veux du sang; et dans le sang je satisfais et satisferai mon âme. » (Lettre 102).

III

Se rapporte à la note 1 de la page 48.

PATHOLOGIE DE SAINTE-THÉRÈSE

I

Les seuls renseignements que l'on ait sur la santé de sainte Thérèse, on les tient de la sainte elle-même.

Elle raconte qu'étant, à dix-sept ans (1532), pensionnaire chez les Augustines d'Avila, elle fit une grande maladie [1] (sur la nature de laquelle elle ne s'explique pas) qui la força de retourner chez son père. Deux ans plus tard, religieuse au couvent de l'Incarnation, elle tomba de nouveau malade [2]. (Elle accuse, pendant cette période, de violents maux de cœur et des syncopes, qu'elle attribue au changement de vie et de nourriture.) Les médecins ne trouvant pas de remède à ses maux, son père la retira du couvent et la mena « en un lieu fort renommé » (à Becedas), où il la confia aux soins d'une empirique. Elle y subit un traitement qui la réduisit à l'extrémité :

Je restai trois mois dans cet endroit, en proie à de très grandes souffrances, parce que le traitement était trop rigoureux pour ma complexion. Au bout de deux mois, à force de remèdes, il ne me restait plus qu'un souffle de vie. Le mal dont j'étais allée chercher la guérison était devenu beaucoup plus cruel ; les souf-

1. *Vie,* ch. III.
2. *Ib.*, ch. IV.

frances que j'éprouvais au cœur étaient si vives qu'il me semblait parfois qu'on me le déchirait avec des dents aiguës; l'intensité de la douleur arriva à tel point que l'on craignit que ce ne fût de la rage. Ma faiblesse était extrême ; l'excès du dégoût ne me permettait de rien prendre, si ce n'est du liquide. La fièvre ne me quittait pas; et des médecines que pendant un mois on m'avait fait prendre, m'avaient épuisée. Je sentais un feu intérieur qui m'embrasait. Les nerfs se contractèrent, mais avec des douleurs si intolérables, que je ne trouvais ni jour ni nuit un instant de repos. A cela venait encore se joindre une profonde tristesse. Voilà ce que je gagnai dans ce voyage. Mon père se hâta de me ramener chez lui. Les médecins me virent de nouveau ; ils désespérèrent de moi, déclarant qu'indépendamment de tous ces maux, je me mourais d'étisie. Insensible à l'arrêt qu'ils venaient de prononcer, j'étais absorbée par le sentiment de la souffrance. Des pieds jusqu'à la tête, j'éprouvais une égale torture. De l'aveu des médecins, ces douleurs de nerfs sont intolérables ; et comme chez moi leur contraction était universelle, j'étais livrée à un indéfinissable tourment[1]...

Ce martyre, ayant duré près de cinq mois, s'acheva par une crise terrible. Pendant quatre jours, Thérèse resta « privée de tout sentiment ». On la crut morte. Cependant, elle revint à elle, — mais dans quel état :

De ces quatre jours d'effroyable crise, il me resta des tourments qui ne peuvent être connus que de Dieu. Ma langue était en lambeaux, à force de l'avoir mordue. N'ayant rien pris dans tout cet intervalle, faible d'ailleurs à me sentir étouffer, j'avais le gosier si sec qu'il se refusait à laisser passer même une goutte d'eau. Tout mon corps était comme disloqué, et ma tête dans un désordre étrange. Mes nerfs s'étaient tellement contractés que je me voyais en quelque sorte ramassée en peloton. Voilà où me réduisirent ces quelques jours d'indicible douleur. Je ne pouvais, sans un secours étranger, remuer ni bras, ni pied, ni main, ni tête ; aussi immobile que si j'eusse été morte, j'avais seulement, me semble-t-il, la force de mouvoir un doigt de la main droite. On ne savait comment m'approcher : tout mon corps était dans un état si lamentable que je ne pouvais supporter le contact d'aucune main ; il fallait me remuer à l'aide d'un drap que deux personnes tenaient chacune par un bout. Je restai ainsi jusqu'à Pâques fleuries (Dimanche des Rameaux de l'année 1536)[2].

1. Ch. v.
2. Ch. vi.

A ce moment, un peu de mieux se produisit ; les douleurs s'atténuèrent. Cependant, la malade continuait d'en éprouver, par intervalles, d'insupportables, « quand une fièvre double-quarte très violente, qui lui était restée, faisait sentir ses frissons ». On l'avait ramenée à son monastère : « Il n'y a pas de termes, dit-elle, pour peindre l'excès de ma faiblesse ; il ne me restait que les os. Cet état... se prolongea pendant près de huit mois. Pendant près de trois ans, je demeurai frappée d'une paralysie [1] qui allait, il est vrai, s'améliorant chaque jour. »

Enfin elle guérit miraculeusement. « Saint Joseph fit éclater à mon égard sa puissance et sa bonté : grâce à lui, je sentis renaître mes forces, je me levai, je marchai [2]. »

Mais sa santé reste précaire. Elle subit des vexations physiques et morales qu'elle attribue au démon. Il cherche à l'étouffer [3], et parfois l'attaque avec une incroyable violence : « Un jour [4], il me tourmenta durant cinq heures par des douleurs si terribles et par un trouble d'esprit et de corps si affreux que je ne croyais pas pouvoir plus longtemps y résister... Par un mouvement irrésistible que l'ennemi m'imprimait, je me donnais de grands coups, heurtant de la tête, des bras et de tout le corps contre ce qui m'entourait. » Ce furieux assaut la laisse « toute brisée, comme si on l'eût rouée de coups de bâton ».

Ce sont là, à vrai dire, de rares paroxysmes ; mais, dans l'entre-temps, elle ne reste jamais sans souffrir. Elle a des angoisses cardiaques [5], des bourdonnements d'oreille [6], des tremblements de la tête et des bras, parfois de tout le corps [7], de

1. Paralysie est peut-être ici un terme trop fort, et l'expression espagnole *el estar tullida* correspondrait plutôt à « être percluse ».

2. Ch. VI.

3. Ch. XXXI.

4. *Ib.*

5. *Vie,* ch. VII.

6. *Chât.,* Avant-Propos et 4es dem., ch. I : « Ce sont dans ma tête comme des roulements et des cascades de rivières, des chants d'oiseaux, des sifflements aigus. »

7. Ribera, *Vie de sainte Thérèse,* l. IV, ch. XVII. — Ce sont, suivant toute apparence, ces tremblements que la sainte, au ch. VII de sa *Vie,*

l'intolérance gastrique se traduisant par des vomissements quotidiens[1] ; elle est travaillée de fièvres continuelles[2], et, dans les dernières années de sa vie, eut des crises[3] rappelant de loin celle de 1535, dont les effets s'étaient prolongés pendant trois ans. Et ces infirmités physiques se compliquent chez elle de troubles psychiques : accès de tristesse, défaillances de l'attention[4], de la mémoire, etc... Je ne parle pas ici des visions et des extases.

II

Ce tableau clinique tracé par la sainte serait, à en croire la plupart des neurologistes, d'une lecture facile, et l'on y trouverait les éléments d'un diagnostic certain.

On constate, disent-ils, chez sainte Thérèse, à la fois les stigmates permanents de l'hystérie et les symptômes prodromiques des grandes attaques ; elle fut sujette à ces attaques elles-mêmes.

Cette vive hyperesthésie ; ces angoisses cardiaques revenant par accès, sans cause appréciable ; ces contractures généralisées ; cette paralysie intermittente, ces fréquentes syncopes, — autant de signes qui, à eux seuls, suffiraient à caractériser un tempérament profondément hystérique.

Quant aux troubles digestifs, à ces bruits dans la tête, à ces tremblements nerveux, à ces sensations d'étouffement,

désigne par le mot de *perlesia*, dans la phrase suivante, où le P. Bouix (sans le distinguer de l'expression *el estar tullida*) le traduit par *paralysie* : « Quant à cette opiniâtre *paralysie* et à ces fièvres jadis fréquentes, je m'en vois affranchie depuis huit ans. » Or le dictionnaire de l'Académie espagnole donne du mot *perlesia* la définition que voici : « Debilité musculaire résultant de l'âge ou d'autres causes et accompagnée de tremblements. »

1. *Vie*, ch. VII : « Pendant vingt ans, il m'arrivait chaque matin de rejeter les aliments » ; cf. ch. XL : « Un soir... le temps de mon vomissement ordinaire approchait. »

2. *Ib.*, ch. VII ; et *Fondations*, passim.

3. *Lettres*, avril 1580, 16 janvier 1582.

4. *Vie*, ch. XXX.

à ces accès de tristesse dont se plaint la sainte, ce sont plus spécialement les signes prodromiques de la grande attaque [1].

Cette grande attaque, elle l'a subie, avec la perte de connaissance qui est de règle dans la première période (*épileptoïde*). L'espèce de « rage » dont elle parle s'observe dans les convulsions toniques de la première période et dans la deuxième période (phase des *grands mouvements* [2]) ; et cette rage coïncida chez elle avec les contractures généralisées et la tétanisation musculaire « portée à son comble » qui se remarquent également dans les deux premières phases de la première période [3]. — Quant aux visions et aux extases, elles se rapportent à la troisième période de la grande attaque, celle des *attitudes passionnelles*.

III

Voilà qui, au premier abord, paraît décisif. Mais sainte Thérèse — ils la jugeaient attaquée — a trouvé de nombreux « défenseurs », que n'embarrasse guère un diagnostic posé

1. Dr Paul Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie*, 1re p., *prodromes* : « La malade a de l'inappétence, ou bien le goût se pervertit. Souvent des vomissements rejettent immédiatement les aliments ingérés. En dehors des repas, il se produit souvent des nausées... — Presque toutes les malades ont des sifflements d'oreille... Elle entendent le roulement d'un wagon, des sons de cloches, de fanfares. Ler... entend tous les oiseaux qui chantent dans sa tête. — Il se produit souvent des crampes douloureuses, des secousses ou un tremblement analogue à la trépidation... La malade tombe dans une mélancolie profonde qui peut aller jusqu'au désespoir. »

2. *Vie*, ch. XXXI : « Je me donnais de grands coups, heurtant de la tête, des bras et de tout le corps contre ce qui m'entourait ». — Cf. Richer, description de la phase des *grands mouvements* : « Survient quelquefois une sorte de rage. La malade entre en furie contre elle-même. Elle cherche à se déchirer la figure, à s'arracher les cheveux... Elle frappe son lit de la tête en même temps que des poings » etc...

3. Dans la première période, « après les convulsions toniques, la malade se trouve bientôt immobilisée par la tétanisation musculaire portée à son comble ». Cette tétanisation persiste pendant la période *clonique*. Et « la contracture généralisée peut être douloureuse au point d'arracher à la malade, complètement revenue à elle, des cris déchirants » (Richer, *op. cit.*).

trois siècles après sa mort, sur la foi de renseignements incomplets [1].

La sainte, ils le reconnaissent, accuse des troubles de la sensibilité, des hyperesthésies. Mais les hyperesthésies ne sont pas fatalement d'origine hystérique ; et une personne épuisée, dont tout le corps est lamentablement meurtri, peut bien sentir ses souffrances s'exaspérer au moindre contact sans qu'il faille pour cela la taxer d'hystérie. L'hyperesthésie généralisée est d'ailleurs très rare chez les hystériques. En revanche, l'un des stigmates les plus caractéristiques de la grande névrose, c'est l'anesthésie partielle ou totale. Or sainte Thérèse, pourtant bonne observatrice, n'a jamais constaté chez elle d'insensibilité pathologique [2]. — Pour ce qui est de ses « contractions de nerfs » (survenues deux mois avant la crise de 1535, et qui ne se déclarèrent ni pen-

1. Leurs critiques visent tout spécialement le mémoire du P. Hahn, S.-J., mémoire couronné au concours organisé à Salamanque, en 1882, à l'occasion du troisième centenaire de la sainte. Dans ce travail (*Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse, Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, 1883) le P. Hahn diagnostique chez elle une hystéro-épilepsie caractérisée par une accumulation extraordinaire de symptômes. — Parmi les écrits qu'a suscités le mémoire du P. Hahn, je citerai : A. Touroude, *Lettres adressées au P. Hahn à l'occasion de son mémoire,* Paris, 1885 ; P. Louis de San, *Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse, réponse au Mémoire du P. Hahn* ; P. Grégoire de Saint-Joseph, *La prétendue hystérie de sainte Thérèse,* Lyon, 1895 ; D[r] A. Goix, *Les extases de sainte Thérèse* (*Annales de philosophie chrétienne,* mai-juin 1896).

2. Elle dit bien (*Vie,* ch. XXIX) qu'à de certains moments, « faire couler le sang de ses membres lui est aussi indifférent que si son corps était privé de la vie ». Mais quand on rapproche cette phrase du contexte, on renonce à l'interpréter dans le sens de l'anesthésie. La sainte fait simplement allusion à des cas où la douleur morale l'emporte sur la douleur physique.

Encore un mot sur cette question de l'anesthésie. — Le D[r] Pitres (*Leçons cliniques sur l'hystérie,* 39[e] leçon) observe que, chez les hystériques hémianesthésiques, les hallucinations sont unilatérales (les images hallucinatoires se présentant du côté anesthésié) et il cite plusieurs textes (*Vie,* ch. XXIX, XXXI) dans lesquels la sainte situe ses visions *à gauche* ; d'où il faudrait conclure qu'elle était anesthésique à gauche. Mais cette conclusion est erronée, attendu qu'elle a eu des visions *à droite* aussi bien qu'à gauche (*Vie,* ch. XXVII, XXXVIII ; *Chât.,* 6[es] dem., ch. VIII) ; elle en a même eu des deux côtés à la fois : « J'aperçus Notre-Dame à mon côté droit et mon père saint Joseph à mon côté gauche » (*Vie,* ch. XXXIII).

dant une crise convulsive, ni à la suite d'une telle crise), elles n'eurent pas le caractère de contractures hystériques. Même observation en ce qui touche les attaques de paralysie (?) auxquelles elle fut sujette : les deux dernières notamment, celles de 1580 et de 1582, ne peuvent guère avoir l'origine supposée, l'hystérie, chez la femme, étant infiniment rare à soixante-cinq ans. — Quant aux tremblements, aux évanouissements, aux troubles digestifs, ce sont là des phénomènes susceptibles d'interprétations diverses ; ils persistèrent, en l'espèce, après la période critique, ce qui ne permet pas de les attribuer à la névrose. Les sifflements d'oreille, enfin, ne se manifestèrent chez la sainte que tout à fait à la fin, et des textes précis les expliquent très naturellement par un excès de fatigue [1].

J'arrive aux attaques. — Sainte Thérèse, alors que les attaques hystériques vont presque toujours par séries, ne nous signale guère, en ce qui la touche, que deux crises convulsives ; et elle en décrit une seule avec précision, celle de 1535, précédée — le fait, dans l'hypothèse de l'hystérie, serait tout à fait anormal — de trois mois de prodromes douloureux. Pendant cette crise ne se déroulèrent pas les quatre périodes classiques de l'attaque (*épileptoïde*, des *contorsions* et des *grands mouvements*, des *attitudes passionnelles*, de *délire*) et l'on n'y distingue, en somme, que trois phénomènes imputables à la grande hystérie : des convulsions toniques, des morsures de la langue, enfin la perte de connaissance. Or, les convulsions et les morsures sont suffisamment justifiées par les atroces souffrances qu'endurait la sainte ; et la perte de connaissance, loin de rester limitée, comme dans l'hystérie, à la première période de la crise, dura tout autant que la crise elle-même. Ajoutons qu'il n'est rien de commun entre le paroxysme douloureux auquel la sainte fait allusion [2] — paroxysme que l'attaque ne comporte pas — et la rage aveugle et frénétique dont se compliquent

1. Lettre du 10 février 1577 : « Tant de lettres et d'occupations ont fini par me causer un *bruit* et une grande faiblesse dans la tête. »

2. « L'intensité de la douleur arriva à tel point, qu'*on craignit que ce ne fût de la rage.* » (*Vie*, ch. v.)

parfois la période clonique et la phase des *grands mouvements*.

Dira-t-on qu'à défaut de la grande attaque complète, sainte Thérèse a eu des « attaques d'extase », de ces attaques d'extase qui sont, suivant le Dr Richer[1], un « fragment détaché » de la grande attaque, réduite ici à sa troisième période, celle des *attitudes passionnelles*? — On répond qu'entre les extases de la sainte et les « attaques d'extase », comportant deux phases hallucinatoires nettement marquées, il n'est aucune assimilation possible.

Et l'on conclut que sainte Thérèse fut exempte de grandes attaques. — Pour ce qui est des symptômes observés chez elle à l'état permanent, ce sont des symptômes généraux, que l'on retrouve dans d'autres affections que l'hystérie, et qui, ni par leur coordination, ni par leur processus chronologique, n'y correspondent dans l'espèce. Symptômes d'ailleurs bien incomplets et bien peu caractéristiques, puisqu'ils ne comprennent ni anesthésie, ni hyperesthésie ovarienne, ni suffocations, ni sensation de boule hystérique[2]; et puisqu'en outre on les voit contredits par d'autres symptômes, incompatibles avec la grande névrose : c'est ainsi que sainte Thérèse signale la fièvre comme accompagnant ses angoisses cardiaques et ses contractions de nerfs, et elle tomba, à la suite de la crise de 1535, dans un état de profonde cachexie ; or la fièvre ne s'observe presque jamais dans l'hystérie, et la cachexie ne s'y observe jamais[3]. Ce qui, en

1. *Op. cit.*, 2e p., ch. v.

2. La difficulté de respirer et d'avaler dont souffrit la sainte après ses quatre jours de léthargie paraît devoir être attribuée à son extrême faiblesse et à l'état de son gosier tout à fait desséché. Nulle part elle n'accuse la sensation si nette de la boule ; et elle n'a jamais eu de suffocation hystérique : « Les consolations spirituelles... font pousser des soupirs et des sanglots ; elles vont même, ainsi que me l'ont assuré quelques personnes, jusqu'à resserrer la poitrine... *N'ayant rien éprouvé de tel,* je n'en saurais rien dire. » (*Chât.*, 4es dem., ch. II.)

3. « A la suite des séries d'attaques, la malade... est loin d'éprouver une fatigue en rapport avec la dépense musculaire énorme qui s'est produite... Quand tout est fini, il faut peu de temps pour réparer les forces... Même chez les hystériques dont les séries sont fréquentes, la santé générale ne paraît pas altérée... » (Richer, *op. cit.*, 1re p., ch. VI.)

revanche, s'y observe presque toujours, c'est un état moral déterminé, correspondant aux troubles organiques. Les hystériques n'ont aucun jugement, elles sont essentiellement frivoles et versatiles, « elles ne savent pas, elles ne peuvent pas, elles ne veulent pas vouloir[1] ». Chez Thérèse, au contraire, la volonté est toute puissante ; énergie, persévérance et bon sens, voilà ses qualités maîtresses. Sous le rapport intellectuel et moral, elle est, en un mot, « au pôle opposé des hystériques ordinaires[2] ».

Objectera-t-on qu'elle fut sujette à des accès de tristesse ? — Ces accès, l'état de sa santé ne les justifiait que trop. Cette tristesse, d'ailleurs, elle la raisonne, elle la domine ; et l'on n'y reconnaît aucun des caractères de la mélancolie hystérique, telle qu'elle l'a décrite avec une remarquable précision[3].

Elle a eu, ajoutera-t-on, des troubles de l'attention, de l'*aprosexie* ; il lui est arrivé « diverses fois », lisant un livre, de n'y rien comprendre ou de n'en rien retenir[4]. — Mais qui ne serait hystérique, s'il fallait taxer d'hystérie tous ceux-là qui, sous l'empire d'une préoccupation quelconque, n'ont pu, à tel moment donné, réussir à fixer leur esprit.

Reste la question des visions perçues, des paroles entendues. Jusqu'à l'âge de vingt-deux ans, la sainte n'a eu que deux visions (celles de 1537[5]). Entre 1537 et 1557, on ne remarque chez elle aucun phénomène extraordinaire. Et c'est seulement en 1558 (elle avait quarante-trois ans) que commence la série, dès lors ininterrompue, de ses visions et de ses extases. Voilà, l'on en conviendra, une évolution qui ne ressemble en rien à celle des hallucinations hystériques.

Ainsi raisonnent les « défenseurs » de sainte Thérèse. Et ils ne s'en tiennent pas à des raisonnements négatifs. L'hystérie écartée, ils proposent de rattacher son état pathologi-

1. Axenfeld et Huchard, *Traité des névroses.*
2. Le P. Hahn.
3. *Fondations,* ch. VII, VIII.
4. *Vie,* ch. XXX.
5. *Ib.,* ch. VII.

que soit — avec le P. de San — à une gastrite suraiguë et à des phénomènes éclamptiques (l'éclampsie entraîne la perte de connaissance, la tétanisation musculaire, les convulsions, les morsures de la langue) ; soit — avec le Dr Imbert-Gourbeyre[1] — à une chlorose grave, compliquée d'un empoisonnement médical (dont la responsabilité remonterait à l'empirique de Becedas[2]). Le Dr Goix, lui, parle d'intoxication paludéenne. La sainte habitait un pays à fièvres paludéennes[3] (les fièvres paludéennes sont, comme on sait, des fièvres intermittentes avec accès pernicieux) ; et la crise de 1535, accompagnée de léthargie, de contractures, etc... « rappelle trait pour trait la forme comateuse de la fièvre intermittente, telle qu'elle s'observe encore à notre époque[4]... »

IV

A cette argumentation, les neurologistes ne sont pas embarrassés de répondre.

Les confidences que Thérèse nous a laissées touchant son état pathologique sont, ils en conviènnent, fort insuffisantes. Mais, ajoutent-ils, elle n'a dû ni tout observer, ni tout dire ; et elle ne se proposait pas de nous fournir les éléments d'un diagnostic médical. Au surplus, il n'en est guère, même parmi les hystériques confirmés, qui réunissent en eux tous les symptômes caractéristiques de leur mal. Beaucoup ignorent la sensation de la boule ; certains n'ont pas d'anes-

1. *La stigmatisation*, t. II.

2. La sainte se plaint (*Vie*, ch. vi) du « triste état où l'ont réduite les médecins de la terre ».

3. « L'un des premiers médecins qui aient décrit les formes pernicieuses de la fièvre intermittente, Louis Mercado, médecin du roi d'Espagne Philippe III, observait, nous dit le Dr Goix, à l'époque et dans la province même où vivait l'illustre réformatrice du Carmel. » Mercado a laissé un livre : *De febrium essentia, differentia, curatione*, Valladolid, 1586.

4. Le professeur Colin (dans son *Traité des fièvres intermittentes*) rapporte une observation où, comme chez sainte Thérèse, il y eut coma et contracture consécutive.

thésies (ceux qui en ont les méconnaissent presque toujours [1]) : la plupart n'ont jamais d'attaques, du moins de grandes attaques complètes comprenant les quatre périodes classiques.

Les « défenseurs » de sainte Thérèse ne sauraient donc se prévaloir de ce qu'elle omette certains symptômes de l'hystérie. Parmi ceux qu'elle décrit, il en est qui, même pris isolément, ne peuvent se rapporter qu'à la névrose : qu'est-ce que des contractures, des paralysies guérissant d'emblée ; des tremblements qui ne sont ni d'origine alcoolique, ni d'origine mercurielle ? — Que si l'on considère ces symptômes, non plus isolés, mais réunis dans la même personne ; si on les combine avec les autres symptômes très significatifs (syncopes, troubles gastriques, etc...) accusés par la sainte, et qu'on les rapproche de ses crises convulsives, notamment de celle de 1535, qui a tous les caractères d'une grande attaque incomplète, vraisemblablement précédée de trois mois de petites attaques, — le diagnostic à formuler s'impose avec évidence, et l'on ne peut éviter de conclure à l'hystérie.

Mais l'on objecte que la plupart des accidents dont se plaint Thérèse persistèrent chez elle après la ménopause. C'est oublier ou ne pas savoir que l'hystérie peut s'atténuer avec l'âge, mais qu'elle ne guérit jamais : la croyance à sa disparition coïncidant avec la période critique se rattache à cette théorie, aujourd'hui complètement abandonnée, d'après laquelle la *passio hysterica* aurait son siège dans l'utérus.

L'on objecte encore que certains d'entre les symptômes physiques constatés chez Thérèse (fièvre, cachexie) sont

1. P. Janet, *Etat mental des hystériques, les stigmates mentaux* : « Quand on observe une hystérique pour la première fois, ou bien quand on étudie des malades venant de la campagne et n'ayant pas été examinées par des spécialistes, on constate... qu'elles portent, sans en souffrir et sans s'en douter, les anesthésies les plus profondes et et les plus étendues. Lasègue, qui a analysé avec grand soin beaucoup des caractères moraux de l'hystérie, a souvent signalé cette ignorance des malades. M. Charcot insistait souvent sur ce point et montrait que beaucoup de malades sont très surprises quand on leur révèle leur insensibilité. Tous les auteurs plus récents sont aussi d'accord sur ce point. »

incompatibles avec la névrose. Si cette affirmation était exacte (elle ne l'est pas, et il existe des fièvres, des cachexies hystériques), il s'ensuivrait, tout au plus, que l'hystérie n'a pas été la seule maladie de la sainte. A supposer, du reste, qu'elle n'ait pas été hystérique, quel nom donner à son mal? L'on parle d'éclampsie, de paludisme... Mais l'éclampsie est une affection spéciale aux enfants et aux femmes dans l'état de puerpéralité ; quant à la fièvre pernicieuse, elle n'atteint que des individus non acclimatés, et d'ailleurs n'affecte jamais la forme convulsive.

L'on objecte enfin que sainte Thérèse, sous le rapport intellectuel et moral, fut « au pôle opposé des hystériques ordinaires ». C'est que l'on se fait des idées fausses touchant l'état mental de ces malades. Beaucoup d'entre eux sont fort intelligents ; beaucoup ont « du caractère ». L'aboulie n'en est pas moins l'un de leurs principaux « stigmates ». Mais qui dit aboulie ne dit pas nécessairement absence de volonté ; et l'aboulie hystérique se traduit plutôt par le besoin de direction : un besoin de direction qui n'exclut ni l'activité, ni l'énergie, et qui s'accompagne souvent du besoin de diriger.

V

J'ai exposé en toute impartialité les arguments émis de part et d'autre. Il ressort de tant de controverses que sainte Thérèse, si elle ne fut pas hystérique, eut du moins le tempérament névropathique le plus nettement caractérisé [1].

Que l'on ne dise pas, avec le P. Hahn — au cas où l'on admettrait comme lui l'hypothèse de l'hystérie — qu'elle fut

1. Voilà qui s'applique aux mystiques en général. Mais, à ce sujet, une observation curieuse. L'hystérie paraît être, on le sait, plus fréquente chez les femmes que chez les hommes. Or il résulte de recherches faites dans les annales des ordres religieux que le nombre des extatiques hommes dépasse de beaucoup celui des extatiques femmes (Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation,* t. II, pp. 278, 435).

atteinte d'une hystérie purement organique [1]. Il n'y a pas d'hystérie organique, provenant d'une lésion des centres nerveux. L'hystérie, on le sait aujourd'hui, est une maladie (parfois une simple anomalie) exclusivement mentale, qui se complique, sans doute, d'un grand nombre de symptômes organiques, mais dont tous les symptômes organiques doivent être interprétés psychologiquement.

1. Le P. Hahn, qui distingue à tort l'hystérie *organique* de l'hystérie *intellectuelle*, se met, en outre, dans une position intenable quand, ayant classé en deux espèces les manifestations extraordinaires rapportées par la sainte — celles qu'elle attribue au démon, celles dont elle juge que Dieu est l'auteur — il admet la réalité des manifestations d'origine supposée divine et rejette les autres comme étant des hallucinations de nature hystérique. Son confrère, le P. Louis de San, lui a très justement objecté que les preuves par lesquelles il prétend établir l'origine divine des manifestations de la première catégorie démontrent avec la même force probante l'origine diabolique des autres.

IV

Se rapporte à la note 3 de la page 110.

MARIE D'AGRÉDA [1] ET LA CITÉ MYSTIQUE DE DIEU [2]

Les révélations privées qui sont, dans leurs parties vérifiables, un tissu d'erreurs [3], abondent trop souvent, dans les

1. Marie de Jésus (1602-1665) fondatrice et première abbesse du monastère franciscain récollet d'Agréda, en Vieille-Castille, jouit, en son temps, d'une immense réputation et entretint pendant de longues années une correspondance suivie avec le roi d'Espagne Philippe IV. Elle avait de continuelles extases, accompagnées de lévitations (suivant son biographe Samaniengo, un souffle, au cours de ces lévitations, suffisait à la faire osciller). Elle est l'auteur d'un journal interminable et soi-disant révélé dans toutes ses pages « de la vie de la sainte Vierge... où elle ne se propose rien moins que d'expliquer jour par jour et moment par moment tout ce qu'ont fait et pensé la Mère et le Fils, depuis l'instant de leur conception jusqu'à la fin de leur vie ». « Le seul dessein de ce livre porte sa condamnation », dit Bossuet, à qui j'ai emprunté les lignes qui précèdent (*Remarques sur le livre intitulé : La mystique cité de Dieu,* éd. Lachat, t. XX, *in fine*), et il conclut qu' « il faut s'opposer à une fable qui n'opère qu'une perpétuelle dérision de la religion ».

La *Mystique cité* fut condamnée par Innocent XI en 1681 ; et, en 1771, Clément XIV « imposa — *propter librum* — un silence éternel à la béatification de Marie d'Agréda » (Chaillot, *Principes de théologie mystique,* Paris, 1866).

2. *La cité mistique de Dieu... histoire divine... et la vie de la très sainte Vierge Marie, mère de Dieu... manifestée dans ces derniers siècles par la même sainte Vierge à la sœur Marie de Jésus... qui l'a écrite par le commandement de ses supérieurs et de ses confesseurs,* traduite de l'espagnol par le P. Thomas Croset, recollet. Brusselles 1715 (la première édition espagnole est de 1670).

3. D'erreurs scientifiques, par exemple. C'est ainsi que le traité *Des subtilités de la nature* (*Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*

autres, en divagations, en imaginations puériles [1] et parfois grotesques [2]. Suivant les théologiens, il se pourrait que des imaginations de ce genre se mêlassent à des révélations véritables, dont elles ne seraient que l'impur résidu et l'humaine scorie. Mais les rêves de certains voyants affectent un caractère d'insanité continue qui discrédite l'ensemble des communications avec lesquels ils se confondent et dont il devient impossible de les isoler.

En fait d'insanités, le livre de Marie d'Agréda est une mine inépuisable. Les révélations dont elle est favorisée sont — elle le tient de Dieu lui-même — des vérités « constantes et certaines » (1re p., l. I, ch. 1 et 3e p., l. VIII, ch. 23), et c'est outrager la Vierge que de n'y pas ajouter foi [3]. Forte de cette conviction, elle affirmera doctoralement

libri novem) de sainte Hildegarde, ses traités de médecine et son *Liber divinorum operum* sont une encyclopédie, souvent amusante, des bizarres théories physiologiques et médicales admises de son temps ; une encyclopédie qu'elle croyait révélée de tout point. « Ce que je ne vois pas dans ma vision, je l'ignore, car je suis illettrée, déclare-t-elle en effet, et je n'écris que ce que j'entends » (Migne, *Patrologie*, t. CXCVII, col. 18).

1. C'est ainsi que Marguerite-Marie Alacoque raconte, dans son autobiographie, avoir entendu les séraphins chanter, « d'un concert admirable », ces vers désolants :

L'amour triomphe, l'amour jouit,
L'amour du saint cœur réjouit ;

ou bien encore une voix d'en haut lui « dire intelligiblement » ceux-ci, qui ne valent pas mieux :

Rien de souillé dans l'innocence ;
Rien ne se perd dans la puissance ;
Rien ne passe en ce beau séjour ;
Tout s'y consomme dans l'amour.

2. Sainte Gertrude apprit par des révélations que, le jour de la Nativité, les Sodomites existant pour lors dans le monde avaient été exterminés jusqu'au dernier ; que saint Jean l'Évangéliste était l'époux des noces de Cana, mais qu'à la vue du miracle il avait quitté sa femme; que, si le mot *alleluia* contient toutes les voyelles excepté l'*o*, c'est que l'*o* exprime la douleur, etc... (*Le héraut de l'amour divin*, l. IV, ch. II, IV, XXVII).

3. « Il n'y a rien du vôtre dans cette histoire — c'est la Vierge qui parle — et vous ne devez non plus vous l'attribuer qu'à la plume avec laquelle vous l'écrivez, puisque vous n'êtes que l'instrument de la main du Seigneur, qui se sert de vous pour manifester mes paroles... Si quelqu'un n'ajoute pas foi à ce que vous écrivez, ce ne sera pas vous qu'il offensera, mais *ce sera moi et mes paroles qu'il outragera.* » (2e p., l. VIII, ch. 12.)

qu'il existe un ciel de cristal (2e p., l. III, ch. 2), lequel se divisa en onze parties au moment de l'Incarnation (2e p., n° 128 : passage omis dans la traduction française) ; que les anges furent créés le premier jour, qui répond au dimanche, et les mauvais anges précépités le lundi matin (1re p., n° 122) ; que le corps du Sauveur, fait de trois gouttes de sang que fournit le cœur de la sainte Vierge, prit forme un vendredi vingt-cinq mars, à la pointe du jour de l'année de la création du monde 5199 (2e p., l. III, ch. 11) ; que, « pour faire la circoncision avec toute la révérence qui étoit possible en un tel lieu » (la grotte de la nativité), saint Joseph alluma deux cierges, etc..., etc... — Mais il faut citer un peu longuement, pour leur exceptionnelle extravagance, des fragments des chapitres (les 15e et 16e de la 1re p.) que Marie d'Agréda consacre au récit de la conception de la Vierge [1] :

En cette conception, quoique le père ne fût pas naturellement infécond, la nature étoit déjà corrigée et quasi éteinte en lui, à cause de son âge : et ainsi elle fut, par la vertu divine, réparée et prévenue ; de sorte qu'elle put opérer et opéra de son côté avec toute perfection et retenue des puissances et proportionnellement à la stérilité de la mère, la nature et la grâce concourant en l'un et en l'autre en ce qui étoit seulement précis et nécessaire ; et cette grâce fut surabondante et puissante pour engloutir la même nature, ne la confondant pas pourtant, mais la relevant et perfectionnant d'une manière miraculeuse ; afin que l'on reconnût que la grâce s'étoit chargée de cette conception, ne se servant de la nature que pour en prendre ce qu'il falloit pour donner à cette ineffable Fille des pères naturels...

La sagesse et le pouvoir du Très-Haut prirent un si grand soin... de la formation du corps très pur de Marie, qu'il le composa avec un grand poids et une juste mesure, tant en la quantité qu'entre les qualités des quatre humeurs naturelles, sanguine, mélancolique, flegmatique et bilieuse...

La première conception du corps de la Très Sainte Vierge se fit en un jour de dimanche, répondant à celui de la création des anges, dont elle devoit être la reine et la supérieure. Et bien que, selon l'ordre naturel et commun, les autres corps aient

1. « Ce qu'on fait raconter à la sainte Vierge dans le chapitre 15, sur la manière dont elle fut conçue, fait horreur, et la pudeur en est offensée... » (Bossuet, *Remarques, etc.*)

besoin de plusieurs jours pour être entièrement organisés et pour recevoir la dernière disposition, afin que l'âme raisonnable y soit infuse ; comme l'on dit qu'aux garçons il leur en faut quarante, et aux filles quatre-vingt, un peu plus ou moins, selon la chaleur naturelle et la disposition des mères ; néanmoins la vertu divine abrégea le temps naturel en la formation du corps de la très sainte Fille, et ce qui se devoit opérer dans les quatre-vingt jours (ou en ceux que naturellement il falloit) se fit avec plus de perfection dans sept. Pendant lesquels ce corps miraculeux fut entièrement organisé et tout disposé dans le sein de sainte Anne, pour recevoir la très sainte âme de sa fille et de notre reine.

Le samedi suivant et le plus proche de cette première conception, se fit la seconde, le Très-Haut créant l'âme de sa Mère et l'infusant dans son corps... Les intentions du Seigneur furent mystérieuses dans la correspondance de sept jours qu'il mit dans cet ouvrage, avec les sept autres qu'il employa, selon la Genèse, à créer tout le reste de l'univers...

Dès l'instant de sa conception, Dieu « lâche » sur l'âme de Marie « le torrent impétueux de sa divinité » et de ses grâces ; il lui donne la science infuse et lui fait connaître en lui toutes les créatures :

Elle découvrit avec une grande pénétration, dès l'instant de sa conception, tous les hommes, tous les anges, leur ordre, leur dignité et leurs opérations, et toutes les créatures irraisonnables avec leur instinct et leurs qualités. Elle connut la création, l'état et la perte des anges... le premier état d'innocence d'Adam et d'Ève ; comme ils furent trompés ; leur péché et les misères auxquelles nos premiers parents furent sujets par ce péché, et, par eux, tout le genre humain... Et c'est une chose digne d'admiration que, ce tendre corps étant si petit dans le premier instant qu'il reçut l'âme très sainte, qu'on aurait eu bien de la peine d'apercevoir seulement ses puissances extérieures ; néanmoins, afin qu'il ne manquât aucune de ces merveilles qui pourroient rendre illustre celle qui avoit été choisie pour Mère de Dieu, la puissance de la droite divine ordonna que, dans la connaissance et la douleur qu'elle (Marie) avoit de la chute de l'homme, elle pleurât et versât des larmes dans le sein de sa Mère, connaissant l'injure que la grièveté du péché faisoit au Souverain Bien.

V

Se rapporte à la note 3 de la page 186.

LE CAS D'ACHILLE [1]

Achille, de sa profession petit commerçant, s'était marié à l'âge de vingt-deux ans. Dix ans plus tard, il fit, pour ses affaires, un court voyage. A son retour, il se montra sombre, préoccupé, taciturne ; et bientôt son silence cessa d'être volontaire : il ne pouvait plus articuler un son. Les médecins consultés parlèrent d'affaiblissement général, de diabète, d'angine de poitrine : et toute une série de symptômes vinrent à point confirmer ces diagnostics successifs.

Un jour qu'il était encore plus triste et plus déprimé que de coutume, Achille fit ses adieux à sa femme, puis s'étendit sur son lit et ne bougea plus. Mais, après quarante-huit heures de mort apparente, il se redressa, éclata d'un rire convulsif et raconta que le démon était en lui et le forçait de proférer d'horribles blasphèmes ; et, ces blasphèmes, sa bouche en effet les proférait malgré lui. Après trois mois d'un délire ininterrompu, on le conduisit à la Salpêtrière : il présentait tous les signes classiques de la possession, telle qu'on la décrivait au moyen âge. Il se sentait deux âmes, comme jadis le P. Surin ; il se disputait avec son démon ; il avait les anesthésies caractéristiques (stigmates du diable)

1. C'est ici le résumé d'une conférence de M. Pierre Janet : *Un cas de possession et l'exorcisme moderne,* par lui reproduite dans *Névroses et idées fixes,* t. I, ch. x.

qui passaient autrefois pour « les preuves les plus assurées de sorcellerie ».

On peut lire dans le récit du Dr Pierre Janet comment tous ses efforts pour suggestionner Achille et l'hypnotiser directement restèrent inefficaces, mais comme quoi, en profitant de ses *distractions*, en s'adressant au diable, et en ordonnant à celui-ci d'endormir le pauvre homme, le résultat fut obtenu[1]. Dès lors, Achille, mis en état second, put dévoiler les origines de sa maladie et faire connaître une série d'événements dont, quand il était éveillé, il ne gardait aucun souvenir.

Le récit d'Achille se résume ainsi : depuis six mois, il se racontait une longue et lamentable histoire : il vivait un rêve qui, de jour comme de nuit, se déroulait à son insu ; et, de fait, toute sa maladie ne consistait qu'en un rêve indéfiniment prolongé.

Les premiers accidents de cette maladie se rattachaient à une faute par lui commise au cours du petit voyage dont il a été parlé. Il avait trompé sa femme. De là tristesse, inquiétude, remords, préoccupation de cacher son secret, de surveiller ses moindres paroles, et mutisme consécutif. Il s'était accablé de reproches, avait rêvé de souffrances expiatoires et des désordres physiques les plus effrayants : ces rêves de maladie avaient déterminé un certain nombre de symptômes, notés par les médecins, dont les diagnostics successifs devaient nécessairement agir, chez un déséquilibré de cette espèce, à la manière de véritables suggestions.

Cependant, son rêve continuait toujours. Il avait fini par rêver qu'il allait mourir (c'est alors qu'il avait fait ses adieux à sa femme), puis qu'il était mort (ici se placent les deux jours de mort apparente signalés plus haut). Ayant rêvé

1. Tout entiers à leurs hallucinations et à leur délire, les malades tels qu'Achille sont profondément distraits. D'où la possibilité d'exercer sur eux des *suggestions par distraction*, c'est-à-dire, en prenant soin de détourner leur attention, de modifier leurs rêves subconscients, sans que les paroles prononcées à cet effet soient entendues consciemment. Les suggestions par distraction manifestent avec la dernière évidence l'état de désagrégation psychologique, de dédoublement de la personnalité.

qu'il était mort, il avait rêvé qu'il devenait la proie du diable. Dès lors, le rêve, jusque-là subconscient, s'était propagé jusque dans la conscience claire, provoquant des hallucinations complètes, des actes et des paroles (blasphèmes, etc...). Et à ce rêve, poursuivi sans interruption, se heurtait constamment, chez Achille, la pensée normale : sa bouche proférait des blasphèmes (voilà la part du rêve) ; il entendait ces blasphèmes, s'en indignait, les attribuait à un démon logé en lui (c'était le fait de la conscience normale et son interprétation du rêve) : et le délire était fait de cette opposition entre deux séries de pensées, dont la coexistence impliquait un état permanent de désagrégation mentale. Les troubles de l'attention (aprosexie) et les anesthésies (stigmates du diable) que l'on constatait chez le malade étaient autant d'autres manifestations de ce même état.

Quel traitement appliquer en l'occurrence ? — Raisonnements, exhortations, menaces restaient sans effet. Il fallait, profitant des distractions d'Achille ou de ses somnambulismes, essayer d'*atteindre l'idée ou l'image fondamentale, point de départ du délire.* Or, bien qu'Achille semblât être un possédé, son mal n'était pas la possession, c'était l' « émotion du remords ». C'est son remords, c'est sa faute même qu'il fallait lui faire oublier. Le Dr Pierre Janet y parvint, au moyen de procédés psychologiques ingénieux : le souvenir de la faute fut transformé, puis éliminé grâce à des hallucinations suggérées. Au bout de quelques jours, Achille riait le premier de son diable et ne délirait plus que pendant le sommeil ou dans son écriture subconsciente. Mais bientôt ces derniers rêves furent transformés et s'évanouirent à leur tour ; l'unité de l'esprit acheva de se reconstituer : Achille sortit de la Salpêtrière radicalement guéri.

VI

Se rapporte à la note 2 de la page 212.

SUR LE QUIÉTISME

Que la sagesse et une sobriété relative soient le fait exclusif du mysticisme strictement orthodoxe, c'est de quoi l'on peut s'assurer en le considérant dans une de ses déviations les plus légères, dans le quiétisme français du XVII[e] siècle (en particulier dans celui de M[me] Guyon).

La principale erreur théologique du quiétisme, celle qui a le plus de conséquences, consiste en son appréciation exagérée de l'état mystique.

Les quiétistes en exagèrent la *durée*, puisqu'ils en font un état continu et perpétuel ; l'*accessibilité*, puisqu'ils le prétendent accessible à tous, même aux enfants et aux laboureurs [1] ; la *simplicité*, puisqu'ils le tiennent incompatible avec tout acte discursif et toute considération relative à Jésus-Christ ; l'*excellence*, puisqu'ils y ramènent comme à son centre et à son expression la plus élevée, toute la perfection chrétienne.

L'oraison parfaite, selon les quiétistes, est une oraison *sans actes*, se réduisant à l'idée confuse de Dieu omniprésent ; une oraison exclusive de toute pensée, de toute prière, de toute demande, — un acte quel qu'il soit étant une imperfection [2].

1. M[me] Guyon, *Moyen court*, ch. XXIII, n° 1 ; cf. *Torrents*, 1[re] p., ch. II : « Oh ! n'y aura-t-il jamais une école d'oraison ? »

2. *Vie*, 1[re] p., ch. VIII, IX : « Mon oraison fut, dès le moment dont

Et, à l'oraison parfaite, sans actes, correspond la vie parfaite, également *sans actes*. On attendra, pour agir, la motion divine ; on s'abandonnera « ainsi qu'une personne qui n'est plus [1] ». Dans cet état, l'âme, ayant cessé de s'appartenir, ne peut plus pécher, « les actions faites par un principe divin étant des actions divines [2] ».

Cet état d'abandon équivaut, logiquement et pratiquement, à l'inertie absolue, à la plus égoïste inaction ; il aboutit à l'anéantissement total de la personnalité, s'achève en une sorte de nirvâna panthéistique. C'est ainsi qu'a fini Mme Guyon. « Dans ces derniers temps, je ne puis parler que peu ou point de mes dispositions, déclare-t-elle à la fin de son autobiographie ; c'est que mon état est devenu simple et invariable. Le fond de cet état est un anéantissement profond, ne trouvant rien en moi de nominable... Rien ne subsiste en moi, ni bien, ni mal... Je n'ai pour partage que le rien... Tout est perdu dans l'immense et je ne puis ni vouloir, ni penser... Je vais sans aller, sans vues, sans savoir où je vais. Je ne veux ni aller, ni m'arrêter. La volonté et les instincts sont disparus : pauvreté et nudité est mon partage. Je n'ai ni confiance, ni défiance, enfin rien, rien, rien... La mort, la vie, tout est égal : l'éternité, le temps ; tout est éternité, TOUT EST DIEU. »

j'ai parlé, vide de toutes formes, espèces et images : rien ne se passoit de mon oraison dans la tête... Je n'avois aucune vue de Jésus-Christ, ni des attributs divins ; tout étoit absorbé dans une foi savoureuse... sans motifs ni raisons d'aimer... » — Cette oraison « est bien au-dessus des extases et des ravissements, des visions », etc...

1. *Règle des associés à l'enfance de Jésus,* § 9, nº 5.

2. *Moyen court,* ch. XXI, nº 6 ; cf. *Torrents,* 2e p., ch. II, nº 7 : « J'agis infailliblement, tandis que je n'ai point d'autre principe que le principe infaillible. »

VII

Se rapporte à la note 1 de la page 217.

CERVANTES ET LES MYSTIQUES

Cervantes a beau mettre une prudente insistance à déclarer, à la fois dans le prologue et à la fin de son livre, qu'en écrivant *Don Quichotte* il ne s'est proposé d'autre but que de ridiculiser les romans de chevalerie et d'en dégoûter le public, il y aurait quelque naïveté à prendre cette déclaration à la lettre.

Parodier la littérature chevaleresque — il la connaissait mieux que personne[1] — fut, il est vrai, son but primitif. Mais le pastiche satirique, à mesure qu'il en imaginait les épisodes, alla se transformant ; et la pochade atteignit peu à peu les proportions d'un immense tableau, où trouvèrent place toutes les variétés de l'humaine condition.

Sans donc, comme l'ont fait des panégyristes trop zélés, attribuer au chef-d'œuvre un sens ésotérique et sans en faire un livre à clef, l'on peut affirmer que Cervantes y a mis infiniment plus de choses que sa juste appréhension du Saint-Office ne lui permettait de l'avouer.

A s'en tenir d'ailleurs à sa déclaration, encore faut-il

1. L'inventaire que font le curé et le barbier de la bibliothèque de don Quichotte (1re p., ch. VI) est à cet égard significatif. — Voy. aussi les ch. XXXII, XLIX.

remarquer que la littérature chevaleresque, toute profane à l'origine, avait pris, dans la suite, une forme religieuse, et que l'Espagne, au XVIe siècle, s'était passionnée pour la *caballeria celestial* en même temps que pour la chevalerie tout court[1]. C'est ainsi que « le Valencien Hyeronimo de Sempere, dans la *Libro de cavalleria celestial del pié de la rosa fragante* (1554) et la *Segunda parte de la cavalleria de las hojas de la rosa fragante*, appliqua les formes chevaleresques à l'allégorie religieuse[2] ». Le Christ, dans son livre, devient le chevalier du Lion, Satan le chevalier du Serpent, saint Jean-Baptiste le chevalier du Désert; et les apôtres s'y transforment en chevaliers de la Table-ronde. C'est encore ainsi qu'un moine franciscain, Fray Gabriel de Mata, fit imprimer, en 1589, un poème dont le héros était saint François et qui avait pour titre : *Le chevalier d'Assise* (*El Caballero asisio*). « Sur le frontispice était gravé le portrait du saint, à cheval et armé de toutes pièces[3]. »

Le prudent Cervantes ne cite aucun ouvrage de ce genre parmi ceux qu'il a placés dans la bibliothèque de don Quichotte[4]. Mais l'on est fondé à penser que sa critique visait la « chevalerie céleste » aussi bien que l'autre.

*
* *

On peut aller plus loin, et se demander si *Don Quichotte* ne contient pas, çà et là, des allusions aux grands mystiques du temps, en particulier à sainte Thérèse.

Né en 1547, Cervantès avait trente-cinq ans lors de la mort de la sainte (1582); et l'Espagne où il promène son héros est celle même qu'elle parcourut, montée sur une mule ou cahotée

1. Paul Rousselot, *Les mystiques espagnols*. Paris, 1867.
2. J. Fitzmaurice-Kelly, *Littérature espagnole*. Paris, 1913.
3. Louis Viardot, *Notice sur la vie et les ouvrages de Cervantes*.
4. On trouve, en revanche, une allusion à la *caballeria celestial* au ch. LVIII de la seconde partie : « Ces saints chevaliers (saint Georges, saint Martin, etc.) exercèrent la profession que j'exerce, qui est celle des armes » etc...

dans de lourds chariots sans essieux, au cours de ses « fondations ». — « La vie, une nuit à passer dans une mauvaise hôtellerie », a-t-elle dit quelque part[1] ; et elle a su les décrire avant Cervantes, les lépreuses *posadas* aux garde-manger vides, aux lits « rembourrés de cailloux », où le chevalier de la Triste Figure se vit si souvent et si cruellement gourmé[2].

Si Cervantes ne connut pas la réformatrice du Carmel, il put du moins lire ses œuvres, dont la première édition est de 1588. Et il les lut assurément, à telles enseignes qu'on lui attribue quatre « canciones » à la glorification des extases de la bienheureuse Thérèse de Jésus (*a los extasis de N. B. M. Teresa de Jesus*[3]). Un sonnet de lui se trouve en outre inséré dans la relation, publiée en 1615, des fêtes solennelles célébrées dans toute l'Espagne en l'honneur de la béatification de la sainte[4].

C'est en cette même année 1615 que parut la seconde partie de *Don Quichotte*. Et comment admettre que, dans cette seconde partie tout au moins, où défile l'humanité entière, Cervantes n'ait pas fait quelque allusion aux mystiques, dont

1. *Chemin de la Perf.*, ch. XLII.

2. *Fondations*, ch. XXIV : « Dans un si pressant besoin, voici, mes filles, la belle hôtellerie que nous rencontrâmes. Pour tout abri, on ne put nous donner qu'une petite chambre sans fenêtres, située immédiatement sous le toit... On me plaça sur un lit de si singulière structure que j'aurais mieux aimé coucher par terre. Il était si haut d'un côté et si bas de l'autre que je ne m'y pouvais tenir ; en outre, il me semblait n'être composé que de pierres pointues... » — Comparer *Don Quichotte*, 1re p., ch. XVI : « Cette gentille personne (Maritorne) vint aider la fille de la maison et toutes deux dressèrent un méchant lit dans un galetas... C'étaient tout bonnement quatre planches mal rabotées posées sur deux bancs inégaux ; un matelas si mince qu'il avait l'air d'une courte-pointe, tout couvert d'aspérités qu'on aurait prises au toucher pour des cailloux... Ce fut sur ce maudit grabat que s'étendit don Quichotte... »

A la fin du XVIIe siècle, les hôtelleries espagnoles n'étaient guère plus confortables qu'au XVIe (voy. la *Relation du voyage d'Espagne* de Mme d'Aulnoy, 1699).

3. L. Rius, *Bibliografia critica de las obras de Miguel de Cervantes Saavedra*. Madrid, 1895, t. I.

4. *Compendio de las solenes fiestas que en toda España se hicieron en la beatificacion de N. B. M. Teresa de Jesus*. Madrid, 1615.

le rôle, à son époque, était prépondérant dans la vie intellectuelle et religieuse de l'Espagne.

Il serait absurde, à coup sûr, de travestir en une sorte d'« anticlérical » avant la lettre le soldat de Lépante, le pieux écrivain qui s'affilia, en 1609, à la confrérie du Saint-Sacrement et mourut tertiaire de saint François. Mais il n'en reste pas moins qu'il oppose constamment, dans son livre, la prose à la poésie ; qu'il ridiculise toutes les formes de l'exaltation humaine ; que, chez lui, l'idéal est « traité d'impossible, et raillé[1] » ; qu'il est un « réaliste » dans toute la force du terme, un réaliste très peu enclin de sa nature à sympathiser avec les mystiques, et qui ne devait voir en eux que des rêveurs éveillés pareils à son don Quichotte, des chercheurs de surnaturelles aventures, ayant pour château enchanté le « château intérieur » de la vierge d'Avila[2].

Quand don Quichotte et Sancho enfourchent, les yeux bandés, le cheval de bois Clavileño[3], qu'ils croient s'envoler avec lui, traverser la seconde, puis la troisième région de l'air, et, la barbe roussie par les étoupes allumées qu'on leur passe au ras du visage, pénétrer jusqu'à la « région du feu », — ne s'agit-il pas, en réalité, des mystiques ; et n'est-ce pas à leur prétention de se hausser aux secrets célestes et d'entrer, par delà l'intelligible, en contact avec l'essence divine, que Cervantes veut s'en prendre ? — Il est permis de poser la question.

Une autre page du livre[4] donne beaucoup à penser, celle

1. Victor Hugo, *William Shakespeare.*

2. On a souvent signalé le goût des mystiques pour la littérature chevaleresque. Sainte Thérèse raffolait dans sa jeunesse des romans de chevalerie (*Vie* par elle-même, ch. II) ; elle eut même, paraît-il, l'idée d'en composer un en collaboration avec son frère Rodrigue (Ribera, *Vie de sainte Thérèse,* l. I, ch. V). — Saint Ignace, blessé à Pampelune, charmait ses loisirs en lisant *Amadis de Gaule* ; et, plus tard, Mme Guyon emportera dans sa prison le livre de Cervantes, où — c'est Voltaire qui l'a remarqué — se trouve exprimée en quelques mots (1re p., ch. XXXI) la théorie quiétiste.

3. 2e p., ch. XLI.

4. 2e p., ch. XXXII.

à laquelle se rapporte cet appendice. Si Cervantes n'y fait pas allusion aux mystiques, du moins y a-t-il exprimé, ou je me trompe, leur sentiment intime touchant les « faveurs spirituelles » dont ils sont l'objet. Ces faveurs, ils ne les estiment, dans leur pragmatisme instinctif, qu'autant qu'ils en profitent, et ils ne s'attardent guère à en approfondir la valeur objective : *éstas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo.*

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

La méthode ascétique.

CHAPITRE V

Les phénomènes mystiques.
Visions et paroles surnaturelles.

DESCRIPTION.

CHAPITRE VI

Les phénomènes mystiques.
Visions et paroles surnaturelles.

INTERPRÉTATION PSYCHOLOGIQUE.

CHAPITRE VII

Les états mystiques. L'extase.

DESCRIPTION.

CHAPITRE VIII

Les états mystiques. L'extase.

INTERPRÉTATION PSYCHOLOGIQUE.

CHAPITRE IX

Conclusion.

APPENDICES

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.



